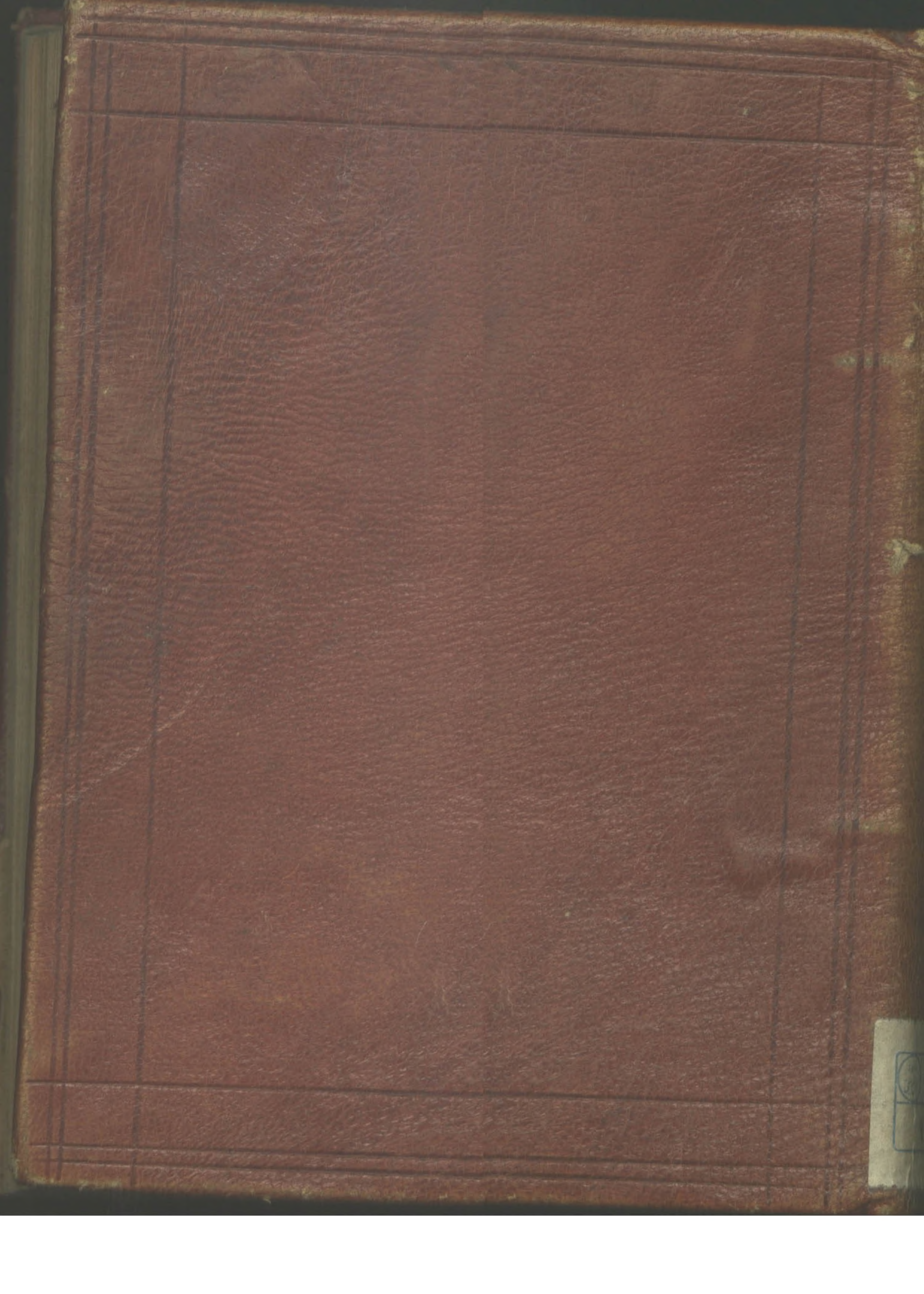
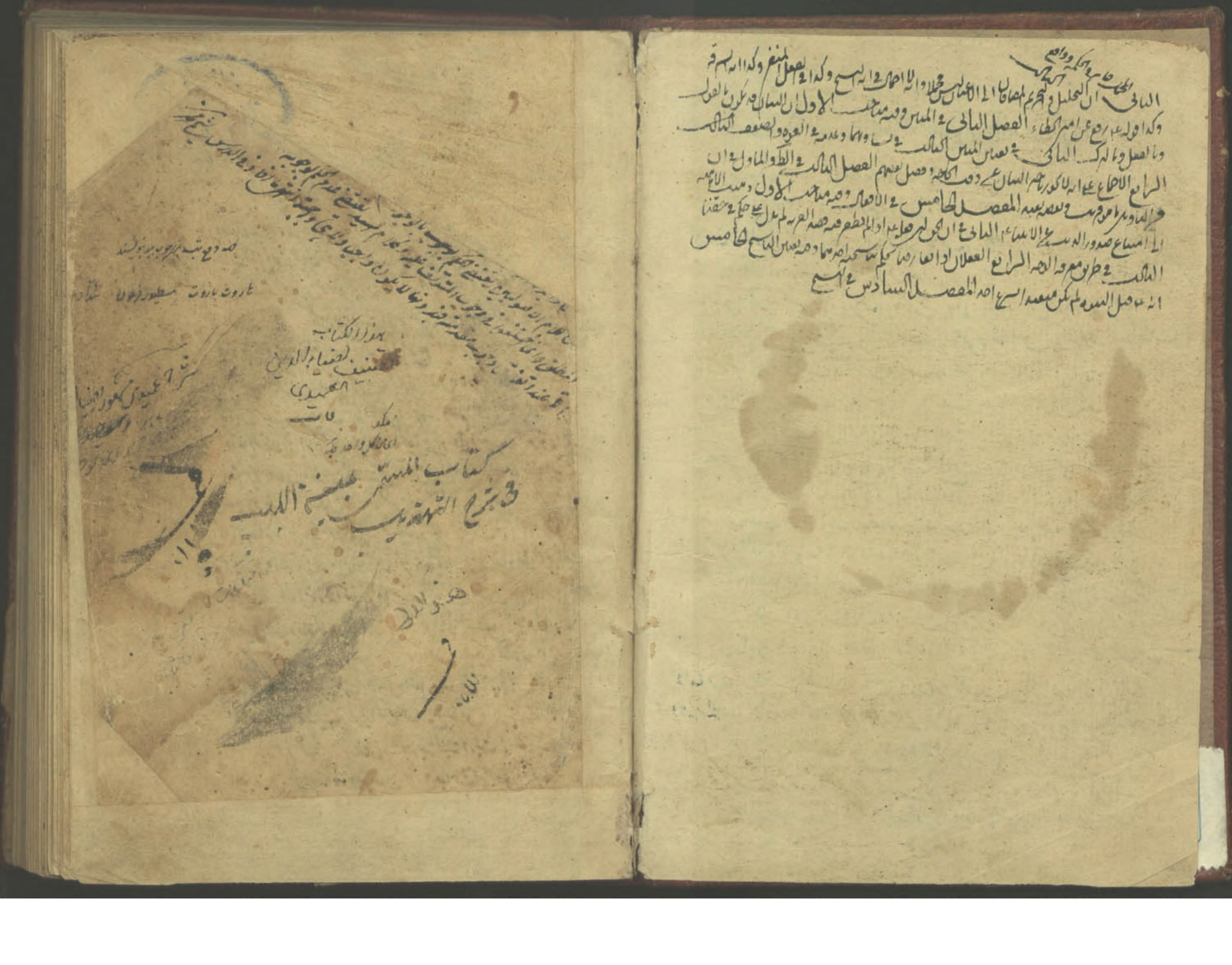




بسم

اللهم اني احمدك حمدا لا يغادر حصره
ولا ينتهي عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله
شهادة ثقيل الوزن راجحة لقرين الثواب خالية من الشك والارتياب
على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وآله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى
الدين اما بعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه ومعرفة الادلة الى عرفانه و
النظر فيه والبحث عن اقسامه وانواعه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه وبيانه من الامور
الواجبة والفروض اللازمة اذ يتعذر بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال
قوانين الشريعة وكان شيخنا الاعظم وربنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق
واكمل الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولي التنقيب والتدقيق اعلم
المتأخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدنيا والدين
سديد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن مطهر الحلي قدس الله نفسه ونور رمسه و
انار برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مقامه ومكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة
مختصرات ومطولات وكان اعلاها حجا واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى
بتهذيب الوصول فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية في
الاصول لكنه لغزارة علمه وزيادة حجمه يحتاج الناظر فيه الى الشرح والبيان فاحببت
ان املي عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله ممهدا لقواعده مشيدا لمقاصده من غير تطويل
يفضي الى الملل ولا تقليل يوجب الاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية
اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله حسن التوفيق والهداية لسواء الطريق
وهو حسبنا ونعم الوكيل قال قدس الله روحه بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على
المقصد الاول في المقدمات وفيه فصول الاول في مباحث متعلقة تصور المركب يستلزم

تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع
القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد
بها هنا ما يجب تقديمه من المباحث على الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل
وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض
اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو بوجه ما
فان طلب المجهول مطلقا محال وان يكون متصور الغاية والا لكان طلبه عبثا ولهذا بدا المصنف
بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني
لتقدم ذي الغاية على الغاية في الوجود الخارجي ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء
معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول
والفقه وهما جزءاه المادتان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزؤه الصوري مهد
قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول صورته في العقل مستلزم لتصور اجزائه
لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي
وجب ان يتصور اجزاءه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من
المادة والصورة او الجواهر المفردة او كونهما قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتها للتركيب
والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول
المركب في العقل مطلقا منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة
قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كلها
ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم
تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان
ههنا قسما آخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه
من هذه الحيثية قال قدس سره فاصول الفقه لغة ما يبتني عليها عرفا وعرفا الادلة

والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث
لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات وبالاحكام العقلية وكون الاجماع
وخبر الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة والزكوة اقول
لما ذكر ان تصور المركب مستلزم لتصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء
الثلثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبنى عليها غيرها
وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو
بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تع فهم لا يفقهون اي لا يفهمون وقال الله
تع ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن
من حيث استعداده لاكتساب المطالب وتضعف الاول لصدق الفهم على العامي الفطن
وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك
فيه جميع العلوم وتقييده بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد
الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن
والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية
الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان
حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج العلم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية
الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي
فهو حكم الله في حقه فلهذا لا يسمى علومه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها من الدين
ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميتة
فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلوم الثبوت من دين الاسلام بالضرورة وان
كانت في الابتداء مما يصح الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد

فان

فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليها الحد المذكور فانها
احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد
علم واجب الوجود تع وعلم الملائكة ع وعلم النبي عم بالاحكام المتلقاه من الوحي بهذا الوجه
المذكور فان هذا الحد غير مطرد ولو قيد فيه حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال
كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم الواجب وعلم الملائكة وعلم النبي عم
وعلم المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل على عين كل علم يعلمه تقليدا بانه افتاه
المفتي وكلما افتاه المفتي فهو حكم الله تع في حقه وان كانت صورة استدلاله في الكل واحدة
قال قدس روحه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم اقول هذا جواب سوال يورد على حد
الفقه المذكور وتقرير السوال ان يقال ان الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد
والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعل جنسه العلم مع المباينة بين العلم
والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه
وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان
قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهي مقدمة
وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت
بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن
الحاصل من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم
والظن واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمتين لا من النسبة الحكمية فان قلت نتيجة
القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم
كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما
قال قدس روحه وليس المراد فيه العلم بالجميع فعلا بل قريبا منه اقول هذا جواب سوال
آخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السوال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم

بجميع

بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود كما في المقلد اذا
علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على جهته فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق
الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد
فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل
عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم
الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس كذلك مرادا
واما على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من
استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس
ثابت **قال** قدس روحه واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه
اقول لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه اعني الاصول والفقه شرع
في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى
اسم العين وهو المسماة جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس المسماة جثة كعلم
وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من المثال فيهما والى اسم هو صفة
كقايم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المص قدس سره
اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى الشيء لاندراج
هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني وذمن
افرادها تخصصت باعتبار تخصيص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه
وهو الفقه وعرفها بفائدتها وهي افادتها تخصيص المضاف بالمضاف اليه وبمعنى القيد قولنا
في المعنى الذي عينت له لفظ المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول فانا
اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه محبوبا
له ولا منظورا اليه ولا غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وح نقول اضافة الاصول الى الفقه

يفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له **قال** قدس روحه فاصول الفقه
مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **اقول**
لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه نفسه ولما كانت الفاء موضوعة
للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر اولا من تعريف الاجزاء
وقوله مجموع طرق الفقه احتراز من الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من
اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه
يشمل الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة
من غير اعتبار كونها ادلة في الصور المخصوصة المعينة فاما اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا او ذكر
انه حجة في المسئلة الفلانية او انه وجد في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول
الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها اريد بها الشرايط التي يصح معها الاستدلال
بتلك الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل
بها اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكامه واحكام المجتهدين فان
الطالب لحكم الله ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد
قال قدس سره ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام
الشرعية الفرعية **اقول** لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد
من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف في معنى اخر كما تقدم بيانه ثم ان
مجموع هذين اللفظين صار علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان
احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانه
متالف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة اجزائه وقد تقدم ذلك
والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا المعنى وهذا لا التفات فيه الى الاجزاء من
حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاجزاء من حيث الاستعمال

الظاهري وهو كونه علما على علم مخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني
باعتبار كون مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكره المصنف وهو العلم بالقواعد التي يستنبط
منها الاحكام الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق
بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها وقوله التي يستنبط عنها الاحكام
يخرج العلم بالقواعد التي يستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية
ليخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط
منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المص هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه
تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق
على هذا العلم وان لم يعتبر صدق لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل وان فرضنا
عدم كونه علما نعم هذا رسم له باعتبار غاية قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير التفات
الى مدلول اللفظين المضاف احدهما الى الآخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب
العرف ولا برسمه من حيث هو مسمى اصول الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية
قال قدس روحه ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجب بها على بعض
المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه قد ثبت في علم الكلام وجوب
التكليف ووجوب العلم التصديقي بوقوع التكليف بها اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا
بهذا العلم اذ التصديق بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما تتبين في هذا العلم وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة
هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية لانه تابع له
والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة قال قدس سره ومرتبته بعد علم الكلام واللغة
والنحو والصرف اقول اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة

الاحكام الشرعية

ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك يتوقف على معرفة الله فان معرفة الحكم الشرعي
بدون معرفة الشارع مح وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق
الرسول وعصمته وذلك انما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم
متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث
عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتها على معرفة
اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركات الاعراب
كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه اي شيء احسن
زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهام ومعناه اي خلق من اخلاق زيد
واي عضو من اعضاء زيد احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني انما يستفاد من علم النحو
فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر
عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل عما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض
هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او غيرهما وعن الحمرة والخضرة
والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل
وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا عنها قال قدس روحه وغاية معرفة احكام الله تعالى لتحصيل
السعادة الابدية بامتثالها اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوبه ومرتبته شرع في ذكر غايته
والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته
وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر آخر وهكذا الى ان
ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية لذاته والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية
غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية
منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله وغاية الفقه والغرض المطلوب منه
تحصيل السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية لامتثال اوامر الله تعالى

والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود لذاته والفقه اوجل
في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم آخر كما لا امتناع في
كونه آلة له **قال** قدس سره ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والمنطق والنحو والصرف
والتصورية من الاحكام **اقول** لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل
وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي حدود اشياء تستعمل في ذلك
العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد
اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات تتوقف ذلك العلم عليها وهي قد يكون
ضرورية وقد يكون كسبية يتحقق بيانها في علم آخر يكون مسائل منه فالمبادي التصورية لهذا
العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام
الشرعية يجب ان يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة
مبادي هذا العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها
فلو توقفت الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك
الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمنع ان يكون من المبادي لما ذكروا
من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صورة على سبيل الاجمال فليس مستفادا من
ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين وح لا يلزم من كونه مبادي هذا العلم دور وفي اقتصاره المبادي
التصورية لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم المبادي التصورية واما التصديقية
فمن الاحكام الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها
مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب
مح وعلى معرفة صفاته تعالى لكونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله عليه السلام وعلى ثبوت
صدقه المتوقف على ادلة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة
والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ

انما يكون

انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك
والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة دلالات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف
المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما يتبين في علم اللغة والنحو **قال** قدس روحه وموضوعه طرق الفقه
على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه **اقول** موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية
وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه ذاته كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان
ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية
استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين
وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لاجرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال
وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصور
المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم
فهي المطالب التي يثبت في ذلك العلم نسبة المحمول الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه
هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدم على القياس وما شابه ذلك
قال قدس روحه والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا والامارة ظنية
اقول لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكشف المذكور فيه وجب عليه ان يتبين
معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل
ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المص بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء آخر
اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك
بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد بالعلم التصوري او ما يشمل التصوري والتصديقي لم يطرد
لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بالدليل وعلى سائر الملزومات
الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف
وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه ح لا يفيد معرفة

ص اصول

واصول

اصول

ثم نبه

به واصدقه

العلم بشيء آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع الأمثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة
مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقائق البسيطة
ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله وآخرون جعلوا المعرفة ما تعلق بالكليات ويقسم
الدليل الى لمي وإني فالأول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الأخلاط
وكل متعفن الأخلاط فهو محموم ينتج ان زيدا محموم فقد استدل للنار على حمى زيد بتعفن اخلاطه
وهو علة حماه والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او بأحد المعلولين على الآخر فالأول
كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الأخلاط ينتج زيد متعفن الأخلاط فقد استدل للنار بحماه
على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة
ينتج زيد له قشعريرة وقد استدل للنار بحماه المذكورة وهي التي تنوب في كل يومين مرة على
القشعريرة وهما معلولا علة واحدة وهي تعفن اخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم
أعني الثالث مركب من الأولين فان وجود أحد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني
ووجود علته يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الأول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني
أعني الاستدلال بالمعلول على العلة فهو اذن يشترك بينه وبين المعنى الأول الشامل
للقسمين اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرناه
من الأمثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والأخرى عقلية وذلك كسائر
السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب أمر مثلا قلنا الأمر الفلاني قال الرسول ص
انه واجب وكلما قال الرسول ص انه واجب فهو واجب فالأولى سمعية والثانية عقلية
ولا يتركب من النقليات المحضة دليل قال الأكثرون لأن النقل انما يكون حجة اذا
كان المنقول عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق
الرسول في جميع اخباراته أمكن ان يتألف من تلك الاخبارات مقدمات مناسبة
منتجة لمطالبه وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات في آخر الأمر الى المقدمات

العقلية

العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات العقلية ان لا يتألف منها دليل
كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل وأيضا
الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي فالأول كقولنا كل وضوء عبادة
وكل عبادة تجب فيها النية ينتج كل وضوء تجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى على الراحلة
ولا شيء من الصلوة المفروضات تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوة
المفروضات وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم النظر والتوصل به لا يخرجه عن
كونه دليلا على مدلوله واحترزنا بالصحيح عن النظر الفاسد وتقييد المط بالخبري ليخرج عنه الحد فانه
يتوصل بصحيح النظر فيه الى مط الا انه ليس خبريا واما الامارة فقد عرفها المص بانها الذي يفيد معرفة
الظن بشيء آخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنية عطفا على قوله والاول يفيد معرفة العلم
بشيء آخر والباء في قوله ظنية عائدة الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح
النظر فيها الى الظن **قال** قدس روحه والعلم لا يحد والا جاء الدور **اقول** اختلف
الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية
التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات
واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف
اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظ واما بطلان القسم
الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى
منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان
القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما هو غير العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا
للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور صريح ولزم كون كل منها اعرف من الآخر واجلى منه

وذلك ملزوم كون كل منها اعرف واجلى من الاخر وانه دور وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من
بطلان القسم الثاني من شقي التالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت
انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير
لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم لان حصول
صفة العلم في النفس لا يتوقف على تعقل العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية
كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة
او القدرة المتعلقتين به بالنفس لا على قيام العلم بحقيقتها هذا اذا كان المراد بالعلم الذي ادعى
استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات بأسرها وان
كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من
كلام المتكلمين في تعريفه ثم لو حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة
النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمأنينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق
قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقائق وسائر المعاني بطريق التصور
لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهي سواء الحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد
العلم منها فلا دور قدس روحه والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر
اقول هذا اجود تعريفات النظر وهو مركب اجود رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع
اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى
المادة للنظر فانها مما يحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني التأليف المخصوص يجري
مجرى الصورة والتوصل بها الى الآخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات
والتصديقات سواء كان علما او ظنا او غيره ذلك فان الامور الذهنية يشمل المعاني المفردة
التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي يتألف منها الحدود والرسوم والتصديقات

اعني القضايا التي يتألف منها الحجج والتوصل الى الآخر شامل للنظر في الحجج من الاقوال وما
يكون ثبوت مجهول ايضا بالنظر لو خبرته او سيلة حقيقة والا لم يكن نظرا الا ان يحصل اثر
الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل صغرى وبانضمامه الى محمول المطلوب يحصل اخرى فانه كل
نظر الى مقدمتين فان كانتا يقينيتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فظنا قدس روحه والظن
اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط
عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده اقول الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بأمر على آخر
وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المشكوك يكون ذلك وجعله
نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول فان الظن اعتقاد راجح يجوز معه
النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه
من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد لان
الجزم وجواز النقيض لا يريد به جوازه في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا يريد به الجائز الحقيقي
فان الظن قد ينفك عن نقيض المظنون بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل الجواز التقديري و
الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو الليس بمطابق ومرجوح الظن اعني الطرف
المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل هو سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل عن
الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع
خطورهما بالبال والجهل يقال على البسيط وهو عدم العلم ينقسم الى عدم التصور وعدم التصديق
ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فان المعنى الاول جزء من الثاني فلا يكون من التصور
الخطأ جهل مركب بهذا المعنى قدس روحه واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح
من الجزم اقول الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الحكم اولى بالوقوع
من الآخر بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم الرطب
في ازمان المعهود ونزوله فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان

تارة ويكذب اخرى علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا تجرد من الجزم فهذا ذلك
جنس لها فانه يكون الرجحان الاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر
واعتقاد عدم نزوله وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا
لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول وهو اعتقاد الرجحان جنس للظن
اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم انما يصح عند تغاير المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد والراجح ذلك الرجحان
المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني
اعتقادا مقيدا بالرجحان والخلو عن الجزم قال قدس روحه وليستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات
ولا يتخلف في العاديات بحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين اقول الاعتقاد اما ان يكون
جازما او لا يكون والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا او لا والثاني الجهل والاول اما ان يكون
ثابتا اي لموجب من حس او عقل او مركب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع
العلم هذه الاشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة
والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والجرم لم ينقلب [illegible]
والاواني التي في بيوتنا لم ينقلب عند غيبتنا عنها اشخاصا عالمين في علم المنطق والهندسة
فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور
فيجوز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة
والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه
الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة
بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار اخر مغاير للاول قال قدس روحه العزيز وطاب ثراه

الفصل الثاني في حكم الشرعي

الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا والا فندبا

وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما والا فمكروها والتخيير الاباحة
والوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما رجع بنوع من الاعتبار الى
الاول اقول اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ
خرجت الاشارة والعقود والنصب وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام خرج كلام
الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله وانه بما
تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس
حكما شرعيا اتفاقا فاذا ذكر بعض المتاخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء
او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو
الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم وهو الترك
فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهية والتخيير
الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كقولنا الدلوك سبب
للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق
عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضع حيث يندرج
هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها
انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور في الكتاب ومن الناس من دفع
هذا الاخير بان منع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام وآخرون بانها
عائدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء او التخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا
للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة
مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا
اشار المصنف بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المصنف نظر وكذا في

ثم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم
اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال التحريم الا انه لم
يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئياته المنقسم
اليها بل المنقسم اليها عارضها اعني التحريم والكراهة قال قدس روحه والواجب ما يذم
تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية
فعل كل واحد تقوم مقام الاخر فكان التارك فاعل وترادف الحد لا الى بدل ويرادف
الفرض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في تعريف
متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدا بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده
واعلم ان الوجوب في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عليه السلام اذا وجب
المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على
السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فاذن الواجب اما الثابت واما
الساقط وفي عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي
المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود والمانع من العدم فالواجب هو الفعل الذي تعلق به
الوجوب وقد كان القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم فان النص السالف
مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس الاحكام كاف في تعريفها لكن المصنف لم يكتف به
بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسومها المنقولة عن اوايلهم واجود رسوم الواجب
ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم
اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه
وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لانه ليس بواجب [illegible] يخاف تركه عند الشك في وجوبه
وقولنا شرعا ليخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقولنا على بعض الوجوه
ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو

ما اذا تركه في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا ترك المكلفون
باسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واورد
بانه غير مطرد فان الناسي والنايم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم
مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان
[illegible] الوجوب ثابت في ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر فالواجب
على الكفاية كالموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله اخر الوقت وبفعل بدله ولا حاجة الى
القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في الناسي والنايم والمسافر والمصنف قدس الله روحه حذف
من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه ولذلك واقتصر على قوله مع حذف قوله
شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض
في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب
في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المعدودة فبايتها اتى المكلف كان آتيا به فلا يتحقق تركه
للواجب مع اتيانه بخصلة من الخصال وان ترك الباقيات وكذا القول في الموسع فان الواجب
عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه وآخره
واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين لحصول غرض الشارع
به وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعل له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه
من غيره واذا اوردنا وقع النقض المذكور من غير تكلف جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا
لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضيف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه قوله
على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل
محرم اخر ولو حذف المص من الحد لفظ شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة
والمكروهة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان يذمه غير الشارع على تركها اما لتعلق غرض الذام
له بفعلها او لامر دنيوي او لكونه كافرا يرى تركه ذنبا اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم

او فرض او ذكر مثل ما ذكرنا ان بيني من الانقطاع حال الجزء والانقطاع القاطع الخزانة ويراد
بالواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانه خص الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب
بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم
والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم من الله تعالى انه قدره
علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نقول انه فرض
لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا الكلام لا يخفى على المتأمل ضعفه فان الفرض هو التقدير
سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن
لا مشاحة في الاصطلاح قال قدس سره والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه
الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح قوله الحظر لغة المنع يقال حظرت
عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي يأوي
اليها المواشي ويقال ايضا لما كثرت آفاته كما يقال لبن محظور اي كثير الآفة واما بحسب
الاصطلاح فقد عرفه المصنف بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة
والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب فكان
ينبغي ان يضم اليه ما يدل على الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة
والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور
عنه بمعنى ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة
من ان الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب
هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة مؤثرة
في استحقاق فاعله الذم والذي نهي عنه شرعا وسيأتي البحث في ذلك قال
قدس روحه والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب
والتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما تساوى وجوده وعدمه وهو الجائز

والحلال والطلق والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب في فعله ويطلق على الحرام وترك
الاولى بالاشتراك قوله هذه تعريفات متعلقات بالاحكام فالمندوب
في اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسألون
اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره
المصنف وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييده بجواز تركه
فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة وان اراد واحدا
معينا وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز
اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل
الراجح باعتبار كونه مباحا والتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى
كالاكل والشرب والجماع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا
فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال
الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال
وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر فالاجمال
متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على
فعله الثواب والنافلة ومعناه انه غير واجب وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب
ومعناه عرفا ان الله تعالى احبه والتطوع ومعناه ان المكلف اتى الى الله بفعله مع
كونه قربة من غير حتم والسنة وهو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة
مختص في العرف بالمندوب بدليل قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقول ان
لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلعم
او بادامته واستمراره على فعله فان السنة مأخوذة من الادامة ولهذا يقال ان من
السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد

الى اتيه عدواة المبادى ففى اللغة ماخوذ من الواجب وهو الاعلام ... فلان نحره
واما فى العرف فقد عرفه المص بما يشاوى وجوده وعدمه وكان حق ان يضم اليه قوله
فى انه لا مدحة له زيادة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشرع اذ لولا تعين ماهية الشارع
لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او مكروهة ويقال للمباح
الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو فى اللغة ماخوذ من الكراهية وهى الشدة
فى الحرب واما فى العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس
له وللحرام وقوله لا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو منتقض فى طرده بالحرام اذ انتفاء العقاب
عن فعله وبالمحرمات الصغاير فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو
اعنى لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان بالنهى عنه نهى تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان
تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها
مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل فى فعلها ... قدس روحه فى تقسيم الفعل

الفصل الثالث

وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهى فى العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء
ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة وفى العقود ترتب الاثر
عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد خلافا للحنفية
حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث البيع
الممنوع من حيث الربا و ... عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان معدوما
والاوائل بانه مبدأ التغيير فى آخر وبعض العلماء بانه خروج الشىء من الامكان الى الوجوب

تقسيمه

وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذى يجب ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والاقسام
التى ذكرها المص وهو من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما عارضان
للافعال التى يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المفروضة لها قد تكون من العبادات
وقد تكون من المعاملات والمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها

فاذا كانت

اذا كانت من العبادات بانه ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط
القضاء وفائدة النزاع يظهر فى صلوة من ظن الطهارة مع كذبه فى ظنه فعلى المذهب الاول
لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر جديد وباطلة على التقدير
الثانى لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة
للشريعة كالختان فعلا وعكس الثانى ما لا قضاء له من الفرايض كصلوة العيدين والنذر
المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير الراتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها
بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها ما يترتب عليه اثره اى حصلت منه غايته و
المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشترى والثمن الى البائع فاذا حصل
ذلك فهو البيع الصحيح واما الباطل فهو مقابل الصحيح فيها فهو فى العبادات ما لم
يوافق الشريعة وعند الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفى العقود ما لم يترتب عليه اثره
اى لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعنى تعريف الصحيح فى العقود غير مطرد لصدقه
على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب الباطل عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والشرب
وكترتب اثر بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف
ومنه ظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منها ويرادف الباطل الفاسد فى المشهور
خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع
من حيث البيع وغير مشروع من حيث اشتماله على زيادة والباطل ليس مشروعا باصله
ولا وصفه كبيع الحصى وهذا التكلف لا حاجة اليه الا انه لا حجر فى الاطلاق وفى عبارة المص نظر
وذلك ان ضمير هو فى قوله وهى فى العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل
وهو الظاهر او الى مصدر يوصف به فان كان الاول كان قوله بعد ذلك وفى العقود ترتب
اثره عليه وهو فاسد لعدم صدقه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثانى
كان قوله اولا وهى فى العبادات ما وافق الشريعة يقتضى تعريف وصف الفعل بالفعل
بل يتشكل ما قلناه

فيه من سنة ... الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به ان يفعله والآخر
ان لا يكون على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ من
اتضاع حال الغير والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب
الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا يحكم بهما من لا يتدين بالشرائع
ولانه لولا ذلك لقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق النبي فينتفي فائدة البعثة
ولجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف ولانه يؤدي
الى افحام الانبياء عليهم السلام ولانا نعلم اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب
مع تساويهما من كل وجه ... هذا هو التقسيم الثاني من تقسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن
والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاولى
تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل افعال الله تعالى وافعال
المكلفين بخلاف موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يكون ووقع على وجوه
من افعال المكلفين ولهذا قال في الاول الفعل قد يوصف بالقبح وقد ذكر على التفصيل اما الحسن
فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة
مؤثرة في استحقاق الذم واما القبيح فتفسيران مقابلان لتفسيري الحسن وهو اما ما ليس للقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله والذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والذم قول او فعل او ترك
قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من
الرئيس لذي المروءة والثاني كالضرب منه له والثالث كترك رد السلام والرابع كترك
القيام لرفع الحاجة لكنه قيل على تفسير القبيح المذكور ما الذي تريدون بقولكم ليس له ان يفعله
فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع منه
حسا كالمقيد وعلى القادر الخالي عن القوة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاول لا يعقل
معناه ... ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم الدور

عوده الى الشيخ

عوده الى الشيخ وانتم لا تقولون به ولا الدور المذكور ... [illegible]
جلب القدرة وهو عدمي ... الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي ... بين التفسيرين
والفهم ... بقولكم استحقاق الذم فانه ... للاثر اذ يستحيل المؤثر ... افتقاره اليه ...
انه يستحق الامتناع ... والاول ... والثاني يلزم منه الدور لتوقف
معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
والعكس والجواب عن الجميع الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة ...
من الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر ... واعلم ان الاول من تفسيري
الحسن احسن من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفة فانه ليس له صفة مؤثرة في استحقاق
... فعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله ... القبيح ...
فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته وللصفة والثاني
وهو له صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبح لذاته وقد ظهر من ... كل واحد من التفسيرين
الثانيين للحسن والقبح لكن الاول غير مطرد والثاني في عكسه اذا عرفت فاعلم ان الحسن والقبح قد
يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته فيقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع
انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال ونقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان
اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة
والمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء انما تحسن وتقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة
يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم ثم تلك الوجوه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد
لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع كحسن صوم العيد ووجوب
صوم اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب الامامية والاوائل من المعتزلة ذهبوا الى ان حسن الاشياء
وقبحها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك

وثانيها ان الحسن والقبح شرعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون
قبيحا اذا نهى الله تعالى عنه ولو امر الله تعالى بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب
قبيحا والمختار الاول ولنا وجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب منها حجة الاول انا نعلم بالضرورة
حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار
والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق كتكليف الامي نقط المصاحف
واعرابها وتكليف الزمن من الطيران في الهوى واتا من جهة ذلك اطبق العقلاء على ذلك
من غير ملاحظة الشرع والا لما حكم به منكر الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك
بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة
والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما قبح
من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله شيء لما قبح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك
يوجب امتناع العلم بصدق المحق ويبطل الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين
فينتفي فائدة البعثة والغرض المقصود منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره
باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بالصدق وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة
العام وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق
وذلك باطل بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لم يقبح منه وقوع الكذب في اخباراته
وذلك رفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض
المكلف للثواب وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان
المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما
يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية
معصية بالتوعيد على فعلها بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او
حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون

معصية

معصية وما توعد على فعله العقاب ان يكون طاعة وبالعكس وكونه حراما وعلى تقدير
كونه واجبا ولم يبق جزمه بشيء من الاحكام وكل ذلك باطل اجماعا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح
عقليين لزم افحام الانبياء والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب
لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فله
ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك
الا اذا وجب علي النظر ولا يجب علي النظر الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي
الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين في
منافع جميع الوجوه سواء كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي
له في جميع ما عدا كونه صادقا [illegible] قدس سره احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي
الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى
القياس وقد ذكرناها في كتب الخلافية والتنبيه [illegible] ما ذكرنا في نهاية الوصول [illegible]
فاذكر [illegible] على مطلوبه شرع في ذكر ما [illegible] وهو حجتان للاشعرية احديها عقلية والاخرى
سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان افعال العباد اضطرارية فانتفى الحسن والقبح العقليان اما الاولى
فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف
والثاني محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك
المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح فانه ان لم يترجح على
تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك المرجح الاخر ان كان
من فعله تسلسل (?) وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل
ذلك المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب والممتنع واما الحجة (?)
واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسول

والنظر بطريق المتقدم ان الملازمة اى التعذيب لازم لوجوب على تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم تتوقف على بعثة الرسول فتحقق قبل الشرع وتحقق لوازمها معها اعنى التعذيب والمدح والذم واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان صدقها فمنقوض بجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعنى الفعل والترك على الآخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتأويل المتقدمة السمعية بما ذكره المصنف في كتابه المسمى نهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يقول نمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليات فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتيب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بوجه وانما يقتضي ترتيب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيات فلانه تعالى قد يعفو احيانا عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الواجب والتحريم فان قالوا الاستحقاق للتعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالآية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم ونفي اللازم لا يدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها تذنيب هنا مسئلتان الاولى لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم تجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء لانه دافع للخوف احتجت الاشاعرة بان الوجوب للفائدة عبث والفائدة ان كانت عاجلة

في عقوبته ان لاحقا جل النفع وان كانت آجلة اى في الآخرة فكذلك لان عباده ليست فائدة لا تجب لكونه شكرا فلا يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل او لم يكن الفائدة اجلة فلانه ايضا لها على جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول التعذيب النفع والتعذيبان المذكوران بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيها على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي فبنا هنا على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المصنف في الكتاب منها اثنين الوجه الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم تجب معرفة الله تعالى عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل القاضي بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما في تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام المصنف موضع نظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وغير مستلزم لعدم استلزام العام الخاص وليس بالاطلاق حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق عليه حقيقة فان اهل المذهب قالوا ان وجوب المعرفة نظري لا ضروري ولا يلزم من نفيه افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من المقدم ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء على الضرورة الثالث انه دافع للخوف وكل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على

بكون شكر المنعم دافعا للخوف حتى كان الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كلما كان
دافعا للخوف فهو واجب عقلا فبالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا عقلا
لكان وجوبه اما ان يكون لا لفايدة او لفايدة والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني
فلان تلك الفايدة اما ان يكون عايدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول قبيح لاستغنايه تعالى عن
كل شيء واستعلايه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني ايضا قبيح لانها اما ان يكون عاجلة او آجلة
والاول قبيح اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني ايضا قبيح لامكان ايصال
تلك الفايدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فايدة اخروية
على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه بكونه شكرا لا لامر آخر مغايرا كما في جلب
النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لا لامر آخر والا لطلب في كل امر ان يكون مطلوبا لفايدة مغايرة
له والتزم التسلسل لان تلك الفايدة قد تكون مطلوبة لفايدة اخرى والاخرى لاخرى وهكذا الا
الى نهاية وهو باطل او نقول لم لا يجب لفايدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق
امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفايدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل
بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق انه يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم فذلك الامر لازم لذاته ولمنفعته لازمة لذاته كحسن الصدق
وقبح الكذب ومقابله الوجود للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفايدة
او لا لفايدة كما لا يصح ان يقال في نظايره وان اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر
الواجب اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة قلنا انه لفايدة هي دفع ضرر الذم اللاحق بتركه
وجلب نفع المدح الحاصل بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانما يتصور اذ اقلنا
انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من انه صادر عن الله تعالى فيقال ايجاب الله تعالى الشكر
اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة ويسوق الكلام الى آخره مالك قدس سره الثاني

ذهب جماعة

وذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود
الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لانها
منفعة خالية من امارات المفسدة ولا ضرر فيها على المالك فوجب حسنها كالاستظلال بحايط الغير
احتج الاول بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراما وجوابه ان الاذن معلوم عقلا كما في الاستظلال
هذا هو المبحث الثاني من المبحثين اللذين ثبت الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير
تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن احكام الاشياء قبل ورود الشرع واعلم
ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته
دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك
كتناول الفاكهة واستشمام الطيب وما شابههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من
يجوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع
والكذب الضار اولا والثاني هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد
وابو علي ابن ابي هريرة وطايفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن
الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها على التوقف ثم هذا الوقف فسره
قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد بان هذا التفسير ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم واخرون بانا لا ندري
هل فيها حكم اولا ولو ثبت ان فيها حكما لم ندر انه هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني
وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة منفعة
خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر فيها على المالك فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر
واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه
فيقين واما انه حيث كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحايط الغير
بغير اذنه لكونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر
فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدوران معها وجودا وعدما

وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة و
اعترض بمنع الحكم في الاصل اي نمنع الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة
والدوران عند التخلف الي المبطل للعلية على ما ياتي وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا
بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل
دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل والراجح اي المذهب الاول على تحريم
ذلك التصرف في ملك الغير بدون اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن
فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد
والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق
يبطل القياس والعار في قول المصنف فوجب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا
ولو قال حسنها بحيث يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق قال قدس سره
الثالث الفعل قد يكون جزئيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك
لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد يكون حسنا وقد لا يكون كذلك او لم يوقعه
المكلف على وجه المطابقة وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على وجوه
اما الفعل على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به اقول هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه جزئيا وكونه
غير جزئي وان كان صورة وهذا التقسيم اخص من سوره والقسمين الذين تقدما آخره عنهما
واعلم ان العبادة قد توصف تارة بكونها جزئية كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط
وتارة بكونها غير جزئية كالصلوة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع
على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على الحكم وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة
واما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع
الا على وجه واحد اذ [illegible] هذا فيقول معنى كون الفعل جزئيا ان الاتيان به كاف في سقوط القضاء
اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقوع التعبد به فانه يكون الفعل [illegible]

اذا ادى [illegible] الامر المطلق شرعا واتى بجميع الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء [illegible]
سقوط القضاء وقد يتحقق بدون الاجزاء فعبارة بيانه ان المكلف اذا ادى الفعل [illegible]
بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزئ اتفاقا واجيب بان المسقط
للقضاء هنا هو الموت لا الفعل فلا يصدق حينئذ على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزئ
قال قدس سره الرابع الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان به اداء وان كان
بعده في المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل
سمي اعادة اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلذا اخره عنه وذلك لان موضوع
التقسيم السابق العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا القسم
العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة قد توصف بكل واحد من هذه الاوصاف
اعني الاداء والقضاء والاعادة فالفعل ان اتى به في وقته المحدود سمي ذلك الاتيان
اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى بها ثانيا لوقوع
الاول على نوع من الخلل كترك شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان
الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من
كونه مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة
الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه
لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا
فعلت في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان آخر واعلم ان المعتمد
جعل صور التقسيم الواجب خاصة ولكن لما راينا ان بعض المندوبات معروضة للاوصاف
المذكورة جعلنا مورد العبادة ليكون شاملا للجميع قال قدس سره وقد يتضيق الحكم اذا
اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعل فيه فات وقته فلو اخره ومات قال
[illegible] ليس يعد قضاء وليس بمقدر الظهور بطلان ظنه لو اخر مع ظنه السلامة فمات فجأة لم يعص

بعد الوقت كان

في الحال

قوله فان ظن عدم الادراك او اغلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره
من اول الوقت ولم يفعله فات فعله وقت اخر عصى بالتأخير لانه تضيق بظنه وعصيانه تعيين
اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت او اخره واتى به فيه فهل يكون اداء او قضاء
قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف خلافه وبقي
الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والاثم
يعصي بالتأخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى
له الا الفعل بعد وقته المعين وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور
خلافه يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبل الظن ان لو اخر المكلف
الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه فاتفق موته فجاءة
او قتل قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين اول الوقت له قوله قد يسمى
ثم القضاء انما يجب عند وجود وجوب الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت
او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا
علم القدوم قبل الزوال قوله الفعل الذي لا يجب الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤد وذلك
على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها
فان فعلها بعده يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه
اما ان يكون لامتناع الفعل فيه لكنه محال عقلا كالصلوة من النائم حال نومه فان صدور الصلوة
عنه في حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام عنها في حالة
حيضها ممتنع شرعا او يكون الحيض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه كالمسافر
اذا علم قدومه الى البلد قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا
علم برؤه قبل الزوال الا ان المسقط للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره
ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء او جوبا

مع عدم الاداء

قضاء

الوجوب فيها

الوجوب فيها كما في الصلوة والصيام او دون الوجوب كما زعم بعض الفقهاء حيث
زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصورة وهو خطاء فان الحائض مثلا مامورة بترك الصيام
فكيف يكون واجبا عليها وانما قيدنا المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر عندنا لا يصح
منه صوم رمضان الا اذا قدم الى البلد قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك ونوى صوم
ذلك اليوم واما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر في شهر رمضان لم يحتاجوا الى التقييد
بهذا القيد المذكور وهذا في قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق فيه ذلك قوله
قد يسمى الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجائز
مع قيامه فمباح الاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة وقد تجب الرخصة كتناولها عند خوف
الهلاك قوله هذا تقسيم اخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه الى
تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد
ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل عليهم السلام اولي العزم لتأكد قصدهم في اظهار
الحق والعدل واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كصلوة
الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا
تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح الاصل ليس رخصة
لان جوازه لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن
بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد تنتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك
من السغب فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ
لم يقم دليل على تحريم استبقاء المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث استعمال الميتة على
الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر
ولا يخفى ان ذكر اختيار المذكور للرخصة في عكسه لان المتقدم بالحد هنا انما هو الفعل لانه بحث
من تقسيماته ولو اراد تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك فيقال الرخصة ما جاز

المكلف مع قيام المقتضي للمنع منه الا في قول الله تعالى كما قال [illegible] المراد
به ما دل بالمنع المقدم ذكره **قال** قوله سنة المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول الاول في الوضع
ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح
واطبق المحققون على بطلانه والمخصص ارادة المختار او سبق المعنى حال حضور اللفظ ثم اختلفوا
فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ولقوله واختلاف
السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب والافتقار
الاصطلاح الى شرعيته وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف **اقول** قد عرفت فيما تقدم ان من جملة
مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المصنف اليها على الوجه الكلي واعلم ان
لفظ اللغة ماخوذ من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يتلفظ به الانسان
ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب
وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون
من ان دلالة الالفاظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان
وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه
والا لاهتدى كل واحد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة
الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح
وانه ممتنع والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ
وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شانه
الترجيح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله والثاني يأتي في حق غيره [illegible]
الوجه [illegible] ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها يتعلق اما بالموضوع
وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى او الغرض من

من الوضع والمصنف اشار الى ذلك وهذا البحث عن تعيين الواضع لانه [illegible] الواضع [illegible] واختلف
الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع
هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق الاصوات و
الحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين
وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او من جماعة
اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقرائن
والاشارات كما [illegible] الاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يعلم
الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتاخرين
احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم
مشتق من السمو وهو العلامة فالجميع اسماء ولان التكلم بالاسماء وحدها من دون انضمام
الافعال والحروف اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة الكائنة لانها متفقة في التركيب
والتأليف ولو قدر اختلافها بالمقدار والشكل لم يجز جعلها آية لكون الاختلاف في غيرها من
الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم السبب
وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم تكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة
مذهب عباد والتالي [illegible] الواضع في احد [illegible] فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان
بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قادرا على تعريف الاخر
ما في ضميره وذلك لا يمكن الا بالفاظ او امور دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ
ووضعها كان في الاول ويتسلسل والدور واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات

لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان
رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك
دال على ان لكل قوم رسولا بلسانهم سابقا على ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه
والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل وادلتها المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود
كما يأتي اقول قدس سره والاعتراض بانه لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام بالاحتياج الى هذه
الالفاظ والاقدار على وضعها وحمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب
والثور للحرث لانها علامات وعلامة اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات
اولى من حملها على الاقدار عليها مع ان ويعان كونها اية والاصطلاح قد يعلم بالقراين كالاطفال
من غير تصريح والتوقيف على البعثة بجواز حصوله بالالهام او بخلق الاصوات في اجسام جمادية
اقول معترض على الحجة الاول من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها من وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام بالاحتياج الى هذه الالفاظ
في محاورة زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه
ونسبة التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال الله تعالى في حق داود وعلمناه
صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه
العلم ولهذا يقال علمته فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والخواص
مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة
من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين فكلما يعرف ماهيته او
يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف الطارئ
الثالث لم لا يجوز ان يكون تعليم تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق آدم
وايضا لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليم كل اسم بحسب لغة واحدة
ثم ان اولاد آدم او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب شئونه الالفاظ

وعلى الحجة

وعلى الحجة الثانية وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم بانه لا يستقيم حمل لفظ الالسنة على
اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز اقرب منه وهو ان حمل
الاقدار على اللغات مجاز آخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع
تساويهما في كون كل منهما آية واجاب المصنف عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه
من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة من الالسنة
ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وبما ذكره
المنع من بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكره من افتقار الاصطلاح الى اصطلاح
آخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم صاحبه ما في نفسه بالقراين والتكرار
كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تعليم ومن حجة الى ما ثم المنع من توقف التوقيف على
بعثة الرسول لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق الاصوات والحروف في اجسام جمادية وبخلق
علم ضروري لمن يشاء من انه تعالى وضعها لمعانيها قال قدس سره الفصل
الثاني في الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع اللفظ بازائه دون
المتعذر والنادر واسماء العقاقير وما عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ الا ان انواع
الروايح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع اللفظ بازاء الحقيقة
وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن عليهن من تركيب المعاني بواسطة
تركيب الالفاظ واللفظ يدل على الخارجي بواسطة الذهني لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات
للشخص المتحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر او الآحاد او المركب من
النقلين كما استفيد من الجمع وكون الاستثناء اخراجا اقول هذا الفصل مشتمل على مباحث
الاول في ان الموضوع له الالفاظ ان المعنى على قسمين احدهما ما يكثر الحاجة ويشتد الى التعبير عنه
والآخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان مقدورا للواضع وكان

الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقود اوجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع اللفظ
ان يجوز خلو اللغات من لفظ يدل عليه واستدل المص عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان
يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهى ولا يقف عند حد كل
بل كان كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فجميعه اولى بكونه
غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ مختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان
الموضوع بازاء ما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من
الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب
ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروائح ومراتب الاشتداد
لفظ يدل عليه والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها البحث الثاني في
انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي
لا يهتدي الى معرفته الا الخواص كما تقول مثبتوا الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى
يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا واما
ان الحركة حالة معللة بمعنى الحركة فانما عرفه القادر في ذلك ان لو صح القول به طائفة من الاذكياء
من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ متداول بين الجمهور من
اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان
يكون موضوعا لذلك المعنى لان مسمى الحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع
اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره واشتهاره واعترض بان الواضع ان
كان هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفاء
عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف
على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمل في لازمه واشتهر الثاني في

وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ
يمنع من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله
بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمتنع ان يكون دقيقا خفيا
لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره
عندهم فلو كان معناه خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون
خفيا البحث الثالث في انه ليس الغرض من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل
على ذلك ان افادة تلك الالفاظ لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف
على العلم بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك
المعنى فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة
لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم ما تركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها
فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك
المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم
ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى
علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ
المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة
على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع
ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان
افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت
للمعاني الذهنية لانها تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا رأينا جسما
من بعيد فظنناه انسانا سميناه بهذا الاسم فاذا قربنا منه وزال الظن الاول فظنناه فرسا سميناه
بهذا الاسم فقد تغايرت الالفاظ لتغاير التخيلات للشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ

ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لقولنا انها معان الى ... في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل
المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية بل يجب ان يكون النقل
اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل والنقل اما متواتر او آحاد فالاول ككون
لفظ السماء والارض موضوعين لمعنيهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني
ككون لفظ الجل موضوعا للسحاب ولفظ المابة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل
فهو كما اذا استفدنا مقدمتين مناسبتين من نقليين فرتبهما العقل حتى حصل منهما نتيجة ولم يحصل
تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف
ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين
ان الجمع المعرف للاستغراق قال قدس سره الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ
وهو من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له
تضمنا وبتوسط لزومه له التزاما اقول لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل
على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة
اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت
وقد تكون طبعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث
هنا انما هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول
وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او
تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم منفعل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة
صفة للفظ الدال والفهم صفة للفاهم فيغايرها وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق
فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم
المعنى من اللفظ ان كان بواسطة كونه موضوعا له كانت دلالته عليه مطابقة كدلالة لفظ الانسان
على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كان بتوسط كونه في الذهن لازم الموضوع له

للفظ كانت دلالة التزام كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة وفائدة قيد
التوسط في الدلالات الثلث لئلا تنتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء
وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورة عن معاني طرفي الوجود و
العدم والعام وهو جزؤه وهو رفع الضرورة عن احد طرفيهما وباللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس
المشتركة بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن
لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس
يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط لفظ الوضع له والثانية بتوسط لزومه
لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقض تعريفات الدلالات الثلث المذكورة
والضمائر في قول المصنف بتوسط وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال
عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الدال
عليه اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما
الباقيات فبمشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او الملزوم كان فهم ذلك المركب
او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء اللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني اذ لولاه لم يتحقق
الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا لمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من
حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي
لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتنافرة في الخارج قال قدس سره
الدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد
اقول هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال
بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول
فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا ... اذا جعل علما وذلك جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل
علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزءا دالا لكن على غير جزء المعنى او دال

على جزء المعنى لكنه لم يقصد ذلك كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان
الدلالة على جزء منه وبالناطق الدلالة على الجزء الآخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة
على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي
تاما فائدة اي يصح السكوت عليه ككلام زيد او غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء ما هو اعم من
المحقق والمقدر ليدخل فيه المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما
جعل مقسم هذا التقسيم ما يعلم الاول لان مورد القسمة احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة
وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد
قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشي مثلا فان
هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمني اعني الحيوان لا
بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن
فيكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكونه جزءا ومع دلالة
اجزائه على اجزاء هذا المعنى فدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة
فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان
المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها تختلف بحسب اختلاف
الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث لقائمتين لازم بين عند المهندسين وغير بين عند
غيرهم وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لان تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال
بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر
هذا فلنرجع الى شرح التعريف المذكور في الكتاب للمفرد والمركب واما المفرد فقد عرفه
بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فاللفظ
جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة قد عرفت فائدته وقوله الذي لم يقصد
بجزئه الدلالة يخرج عنه المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل فيه مثل عبد الله علما فان له

جزءا يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزء له ليدخل فيه مثل الحيوان الناطق
حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء
هو الحيوان في المثال المذكور وحين هو جزء هذا العلم لم يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة
على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه
كزيد قائم وعبد الله نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن
في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك ويصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد
والمركب فيجب ان يراد في التعريف من حيث هو كذلك والا لانتقض كل منهما في طرده ومع هذا
الزم ذلك يستغنى عن القيدين المذكورين قوله قدس سره والمفرد جزئي ان منع نفس تصوره
من الشركة وكلي ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد
وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من
من ان يشترك من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب
الوجود وتعدد او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو سواء تعددت افراده في الخارج
كالانسان او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي لمعنى آخر اعم من الاول وهو كل اخص
يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما وقع هو تحته والاول يسمى
جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد وان يكون مندرجا
تحت مرتبة المجردة عن المشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فثبت
ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة
الى الحيوان وليس المراد بهذا العموم عموم الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص لان ذلك كما في التصور واعلم
ان جزئية اللفظ وكليته تابعان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا
باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية معناه فان الكلية

والجزئية لا تعرضان بالذات للمعنى وبالعرض للالفاظ والمصنف اضاف المقصور المانع من الشركة
الى الهاء العائدة الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه والمراد
المقصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره ويحتمل ان
يكون قد حذف المضاف فاقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه وهو المفرد الذي يمنع
ان يمنع نفس تصوره من الشركة والهاء يكون عائدة الى المضاف وان قصد به المعنى لم يحتج
الى هذه الزيادة الا انه انما بحث هنا في تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغي ان يبين مراده
من اللفظ المفرد واللام في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس قال قدس
سره والكلي اما نفس الماهية او داخل فيها اما جنس او فصل او خارج عنها اما خاصة او عرض عام
اقول يريد تقسيم الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس
ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما يزداد عليه بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي
كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة
في جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها اي جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها اولا
والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشترك
بينها ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان
ورسموه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء في جواب
ما هو يطلب كمال حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له عن المشارك له وهذه الثلثة
يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق
على غيرها وهو الخاصة كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة
فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا بها بل يشترك معها غيرها فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان فانه
ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يسميان
العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام

كالثاني

من اقسامها والحكم عليها ونسبة كل منها الى البواقي بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكرها ههنا والكتب
المنطقية انسب قال والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة
او بطيئها وسهل الزوال او عسيره اقول الخارج عن الماهية اعني العرض لها سواء كان مختصا بها
الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا
واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا ونحوها مثل الزوجية للاثنين والفردية
للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجي والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود والخارجي دون
الماهية اذ قد نتصور زنجيا ابيض وروميا اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم
الشيء لماهيته فهو لازم له حال وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي
ولا ينعكس ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرنا من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال
كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا فاما سهل الزوال كغضب الحليم او عسيره
كغضب الحقود قال قدس سره الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة
وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول
هذا هو التقسيم الثاني من تقسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلاث
التي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه
بل يفتقر في دلالته عليه الى انضمام لفظ اخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى
انضمام لفظ اخر اليه والاول الاداة اعني الحرف كفي وعلى فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظه
المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر فهم معناه الى ضم لفظ اخر اليه كما يقال زيد في الدار او على السطح
والثاني اما ان يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحال
والاستقبال اولا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة
على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كرجل وفرس
وثوب وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كالامس

واليوم وغد فانها اسما مع دلالتها على الزمان المعين فلو اعتبر ذلك في فعل مثل نعم وبئس والاسما
في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد والثاني غير منعكس
قال قدس سره الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمفرد ان تشخص المعنى
والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية
ومقابلاتها وان تكثرا فهي المتباينة سواء تعاند الموضوعان كالضدين او لا كالذات
والصفة وان اتحد المعنى خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان
وضع لها معا بالنسبة الى كل واحد منها والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع
لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او
العرفي ان غلب وكان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا
هو التقسيم الثالث من تقسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد
والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ
المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون
اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول
ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان
يكون متشخصا او غير متشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما ومضمرا لانه اما ان يفتقر
في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع او لا الثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما
يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه يسمى به وموضوعا له والاول المضمر
كانا وانت فانه انما يدل على مشخص بعينه اذا اقترن بقرينة التكلم او التخاطب والثاني وهو
كون المعنى غير متشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السواء من غير تفاوت
وهو المتواطي اي المتوافق افراده فيه كالانسان الذي تساوى فيه افراده وغيره
وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا لمعناه او لا بالسوية بل يكون افراده

متفاوتة

متفاوتة بان يكون بعضها اولى من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه
للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة
والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى
اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي بذلك لان الناظر فيه يتشكك بين المذكورة كونه
مشتركا وكونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار
نظر الناظر مع الاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لافراد مختلفة وهو معنى المشترك
وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا
بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير
معنى الاخر وانما قلت بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ
مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا يتحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين
غير مباين للاخر لان تكثر المعنى فيها ليس بتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ فوجوده
تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند معنياهما
بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم
كالعمى والبصر او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن
الاخر اما باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والضاحك او خارجا
كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يحق
للفظ عند نسبته الى لفظ اخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فلا يعقل الا
مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة
مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى فيهما كونه واحدا
في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاده بنسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة
له بحيث يندرج فيه مرادف اللفظ المشترك فان قلت يرد عليك كون اللفظ الواحد نوعا للمتكثر

بعينه لكون ... في مرادفه لصاحبه قلت لا نم فان المراد بوحدة اللفظ وتكثره
انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكثرة آه واحدة فليست من هذا القسم وانما
لم يعتبر الوحدة بالتشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون
من تلك الحيثية دالا دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام
لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا والاول المشترك
كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوع للباصرة
والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى مجموع معانيه مشترك وبالنسبة الى
كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم فكان من
هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند الاطلاق هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان
مجملا والمصنف طاب ثراه عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منها مشتركا وبالنسبة
اليها معا [illegible] نظر فان الاشتراك لا يتعقل الا بين شيئين والثاني وهو ان لا يكون
موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد وان يكون موضوعا لاحدها ونقل الى غيره
فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب
استعماله في المنقول فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول منه حقيقة والى معناه
المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع
وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه سمي منقولا ثم الناقل له
اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا
لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني
يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان
المخصوصة والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك
عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة

لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس ونحوه ثم ان كان النقل لمناسبة
بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان لم يكن لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر
الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوعة للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى
الرجل وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما فسره النحاة به فان المرتجل عندهم ما جعل علما لشيء ولم
يكن منقولا اليه من معنى آخر قيل القسمة الاولى اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا
ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشترك في عدم الاشتراك لاتحاد معنى كل لفظ منها
في خصوص وجه نظر اي تنبيها من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالعين
والقرء وتحقيق الاجمال الحق تعدد المعنى واعلم ان لفظ هو في قول المصنف فهو علم ضمير اللفظ المتحد
والهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كليته بقوله ان تساوت افراده فانه
لا تحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظا فيه ليخصص ما فيه التساوي والا لم يتعين
كونه متواطئا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم الكلي
الصادق عليها فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية
الا عند تساويها في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظا والا لما صدق على شيئين
انهما متباينان اصلا ضرورة ثبوت التغاير بين كل مفهومين والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد
والهاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله ومتقابلا لها عائدة الى
الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل بينهما تقابل التضايف فتقابل الاشدية
مثلا الاضعفية وقوله فهي المتباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله فهي المرادفة
اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد
اللفظ هنا والضمير في قوله لها معا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما دلالة قوله وان
اتحد المعنى اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله معناه وقوله

لانهما وقوله لا معنى لها قوله قدس سره الراجح اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص
وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل فان كان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم
وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه
قوله هذا تقسيم آخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غيره لكن
بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا الثاني النص وهو الراجح لدلالته على معناه المانع
من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي
وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة معناه منه بحسب تلك
اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب تلك اللغة
التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول
هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه
ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه
الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه
ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه
ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كلتاهما متساويتين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر
الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه فقد اشترك المجمل والمأول في ان كلا منهما ليس
براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول لكن المأول
بالمرجوحية والمجمل بعدم ... وقول المصنف وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير
المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ وفي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظر اذ المحكم
اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان
وعدمه قال قدس سره الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية

فهو الامر

فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعاء ان قارن
الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء
والعرض وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو
المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة
او من غيرهما قوله لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول
على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او
غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية
وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو [illegible] القول
على الخاطب كقول الانسان لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول
الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع
والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة
اولية وضعية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة
كالتمني نحو ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل
ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء مثل يا زيد والعرض مثل الا تنزل وان
كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجمل الاسمية مثل قولنا زيد قائم
والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق
والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص
ويدخل حينئذ في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر
رسول الله وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال فيها
انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من
حيث مفهومها محتملة للصدق لها واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين ثانيهما

كالسماء فوقنا والارض تحتنا

احدهما قيد في الاخر مخصص له كالحيوان الناطق وقد يتقوم معنى مجموعهما لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان قايم مقام معاني الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل صعد على او من جزئهما اي جزء الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو او من فعلين مثل جلس يتكلم او من حرفين مثل هل وقد والضمير في القول لهما او غيرهما عايد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل ويعبر بالاداة الحرف وهي لغة الآلة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم ههنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي او لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه قال قدس سره السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وغيره دال كالحروف الهجاء الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية اقول هذا التقسيم اي اللفظ المفرد باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي على قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الى ما له باقي تقاسيم المفرد السابقة لما عرفت من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا تقسيم اللفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دال الاعلى اللفظ المفرد معنى او غير دال على معنى

كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلم كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ اخر دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ اخر دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ اخر غير دال على معنى وذكر فيه مثال لفظ الحروف الهجاء فانه انما قال يدل على كل واحد من الحروف الهجاء كالالف والباء والتاء مثلا فانها لا تدل على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف الهجاء على معنى فان الالف يدل على المدة والباء تدل على رقمها المخصوص بها وكذا في غيرها ويكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم دلالته على شيء الا دلالته على شيء كالمدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بدلالته على معنى فلا يدفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا تكون مهملة والمهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء واما التمثيل المذكور بحروف الهجاء غير مطابق لهذا القسم من وجه اخر وهو انه لفظ مركب وهو والقسمة اللفظ مطلقا اي المفرد وقد اورد الامام الرازي مثلا به لا نجعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قايم وهو لفظ مركب دال على معنى ~~والرابع لفظ دال على لفظ مركب~~ مهمل معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى والرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الرازي في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة وحيث لا افادة لا تركيب والمصنف زاد اهل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده ممن لا يحكم الا لغرض الافادة

السادس نقصانهما عدمن العدة نقصت الفاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة كتماكرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة اللام وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة دابن من الدابة نقصت التاء وزيدت ياء ساكنة الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصان الالف وزيدت فتحة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما مع زيادتهما ارم من الرمي زيدت الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصانهما مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما مع زيادة الحرف كلال من الكلال نقصت الالف التي هي بين اللامين وحركة اللام الاول وادغمتا في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف اقول لما اشار المصنف الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدأ بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاراد ان يقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتح اللام وهي حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة

الاعراب لان حركة البناء اللازمة للكلمة لا يفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زايلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا لا نم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق الحركة الاعرابية سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب المنصرف فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى اعتبار حركة الاعراب المطلقة فان قلت تقسيم الاعراب انما هي في الاسم بعد تمامه واصله السكون ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاقي فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الاولي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل نصهم على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف يعتبر حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما تلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل فكما ان الشخصية محتاجة الى عامل شخصي كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي فهو عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فان لحوقها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والغاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها على مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب وقتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء في المثال الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحرف والحركة معا طالب من الطلب زيدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة البناء للبناء

والا الصنفية

مطلقا

عدم وجود مدلولها ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه وضعت الالفاظ للمعدومات بل الممتنعات وقد ذكر بعض المتاخرين في مثال المهملات والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يتحقق مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى اخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كمهملين فانه لفظ واحد صادق على مثل قولنا ديز لا وهو مركب لا يدل شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا اعم من ان يكون مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كنفس قولنا لفظ قال قدس سره الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وهو اما بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف او الحركات او فيهما فالاقسام خمسة عشر اقول لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة على الصفة وذكر المصنف احد الاول وانواعه واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو مشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وزيف بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور بانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال اخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف تقلبات الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها لتدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرف الشيء اذا جعله في جهات مختلفة تشبيها لها بتصريف الرياح من جهاتها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة في تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة التي يحدث في الكلمة اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل

على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب اضرب ضارب ومضروب ونحو ذلك اضرب موجود مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي دال وهي على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة يجمعها هيت سالمون وليس المراد بها انها تكون زائدة دائما بل ان كان في الكلمة حرف زائدة فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب لمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاول وتغيير وتعيين لحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او بهما معا او نقصان حركة او حرف او بهما او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا بعينه واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان نفسه ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة تسعة من كون الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فاذا اضيفت الى الستة صارت خمسة عشر والستة بسايط اذ ليس فيها الا تغيير اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاولى او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاولى في الثانية فمركبات اذ كل واحد منها تغييران تغيير زيادة وتغيير نقصان قال قدس سره الاول زيادة الحركة طلب من الطلب فان حركة اللام بناء بخلاف حركة الاعراب العارضة الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث زيادتهما معا نحو طالب من الطلب يزيد الالف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط كحذر من حذر نقصت حركة الباء الخامس نقصان الحرف فقط كخف من الخوف

الفقرة
حقيقة الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الحادثة بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفسي الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا التاثير ان كان قديما لزم قدم الاثر لاستلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير اخر وهلم جرا والقول بالكلام النفسي القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المقصود ايضا لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قائما لزم التسلسل ولزم قدم العالم لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق واما احتجاج الاشاعرة بالاستقراء وهو هنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات المعنى المشتق منه قائم بغيرها فجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه لوجود الصور المذكورة قال قدس سره ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل والمتكلم المخبر والمؤمن للنائم اقول هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف ثلثة منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال والماضي بدليل انه قابل لانقسام اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة فح يصدق على من انقضى منه الضرب ضارب

انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان الحاصل الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلب الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة الاطلاق بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم المخبر على حقيقة واحدة والتالي باطل اجماعا فكذلك المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متواكبة تقدم السابق منها يعطي بيان اللاحق وما كان كذلك فبقاؤه ممتنع التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه اولى بان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى للمشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط قيل الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما تقول زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان هنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صدق اللفظ
لا يمكن اجتماعها الا ان يكون

ولو لم يعتبر حركة البناء قلت في امثال هذا القسم ضارب من الضرب زيد الالف وكسر الراء الرابع نقصان الحركة فقط حذر من حذر فان الراء في حذر الذي هو اسم الفاعل وفي الماضي متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى الاشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثال ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق وساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر المشتق مثل قمت قياما والموكد اولى بالاصالة من الموكد الخامس نقصان الحرف فقط الكوفي نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في الفعل الماضي المشتق السادس نقصان الحركة والحرف معا عد من العدة فنقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفقودة من العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي تاء الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تاء السابع نقصان الحركة مع زيادة تها كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزدت ضمها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت ياء بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي المشتق منه فقال في مثاله عاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة دابن من الذبانة نقصت التاء التي هي تاء عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان حركة النون التي قبل التاء في المشتق مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل القسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم الكف من الكيف نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والمثال

بنت من النبات نقصت الالف وزدت حركة الباء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي زدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركاتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف بعد الكاف قال قدس سره ولا يشترط قيام المعنى بما يصدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب قائم بغيرها اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر واشتقها مفصلا شرع في ذكر احكام المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة فانه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي تصدق عليها المشتق شرطا لصدق لفظ المشتق بما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته تعالى وانما يقوم باجسام جسمانية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشروط بدون الشرط وانه مح وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ الخلق لو كان مغايرا له لزم التسلسل والمخلوق ليس قائما بالذات المقدسة تعالى بالضرورة فان قلت لا نم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم بالمضروب بل المراد التاثير والتاثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار

المشتق منها وجود جزء من اجزائه وعلى الرابع بالمنع من كون صدق المشتق مع قيام المبدأ
حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل
لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب
عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وبين ما يجتمع فالقول به
خرق الاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق والاستلزام له
وخرق الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل مع الاطلاق الحقيقة
قال قدس سره وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي
من اطلاق كافر للمؤمن بجوز لا يقتضي المنع اللغوي اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره
اشار الى ما عارض له الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى
منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق
عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب
الآن وصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس
بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا
معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب
الآن لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب مطلقا فيكون
سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم
مطلقا واذا كان ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام
لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب
ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآتي
كالسيف والسوط والقابل على المضروب كراسه وغيره فاذا قلنا ليس بضارب الآن كان ذلك
نفيا

لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع في الآن واذا قلنا ليس بضارب مطلقا
كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه الى
هذا اشار المصنف طاب ثراه بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي وقولهم
في الدليل فصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا انما يسلم في جانب
الاثبات اما مطلقا في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق
صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزؤه ليس بصادق فان قلت ليس
بضارب الآن قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة
مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلت لا نم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس قيدا للسلب
مطلق الضرب بل الضرب المسلوب وهو الضرب الخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومعنى
قولنا ليس بضارب بضرب موجود الآن فلو كان المراد به كون الآن قيدا للسلب
مطلق الضرب منعنا من صدقه وكيف لا ونحن نعلم انه يصدق على من انقضى منه الضرب
انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا
انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب
اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان انما تناقض المطلقة الدائمة والثاني لو لم
يشترط بقاء المعنى المشتق منه لكان يصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة رسول الله
وآله انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة جلية بنفسها والجواب المنع
بطلانه ليس من جانب الوضع اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما
لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع
قال قدس سره ولابد في الاشتقاق من قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق
لمحالها اسماء منها اقول هذه المسألة الثالثة من مسائل الاربع وهي ان قيام المعنى

بالذات لا يوجب ان يشتق له اسم منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة
لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان
التالي فلان انواع الروائح كرايحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا
مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسماء اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام
المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان
ايجابه للاشتقاق مشروطا بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازايه اذ الاشتقاق
لا يكون من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق و
انواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرايط المذكورة فانه
لم يوضع لشيء منها لفظ بازايه **قال** قدس سره ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه
من غير دلالة على خصوصية الشيء **اقول** هذه رابعة المسايل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق
كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه
جسما او غير جسم بل كون الشيء ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل
على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ الابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض والخصوصية
وتلك الشيء فلم يوضع له اللفظ ولا هي من اجزاء موضوعه فانتفت دلالة المطابقة والتضمن
والدليل على ما ذكرناه ان يقال لو كان مفهوم الابيض انه جسم لما صح ان يقال الجسم
الابيض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم جار مجرى قولنا
الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا هذر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه
يصح ان يقال لمن عرف الابيض جسم وهو كلام مفيد **قال** قدس سره الفصل
الثاني في المترادف وقوعه في مثل اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولا امكان
ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر والباعث عليه من ان

واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة لقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا
القلب والسجع والتجانس وغيرها **اقول** الكلام في المترادف اما في مهيته واما في احكامه
اما الاول فنقول ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث هو كذلك
فاللفظ كالجنس والقيد الموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى لكونه موضوعا لفظا اخر يخرج اللفظ
المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف
انما يجيء اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا
والترادف لغة المتابعة وانما اهمل المص تعريف الترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ
الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن استيناف ذكره واما احكامه فمسائل الاولى انه
جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة
فظاهرة واما بيان انه واقع فاما بالنظر الى اللغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة
فيدل عليه ان اهل اللغة نقلوا الينا ان كل واحدة من لفظي الاسد والسبع موضوعة
للحيوان المفترس وان كل واحدة من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم
في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى
لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادف
ويمكن ان يضع واحد لفظين او ازيد لمعنى ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل
ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد
لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر والقيام بوزن الشعر باحد اللفظين
دون الاخر مثل قول الشاعر ابلى الهوى اسفا يوم النوى بدني وفرق الهجر بين الجفن والوسن
فانه لو قال بدل النوى البعد لم يتم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن
ولم يحصل القافية وكذا السجع في الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان
ذلك كله انما يحصل في الكلام مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن تشابه اللفظين

الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحد منهما لفظي

متباينين بدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل حفظ
العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ
الاصلية واما غير التام في الالفاظ الفرعية كالجموع والتثنية والمشتقات كالافعال واسماء
الفاعلين والمفعولين وقد يقع التجانس فيهما بسبب الترادف وهو كثير مثل وسابل
تجد وسابل فان الثاني جمع وسيلة المرادفة للوصيلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون
على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما لما امكن هذا التجانس وكذا
قول الشاعر وحللت فيهم سايلا ووجدت جوداً سايلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لكان ما
وقعاً ومعناه لم ينافِ كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة
عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه فح يعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس
الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف
في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ
بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى
التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح دلالة منه وهو خطاء فان الحد يدل
بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال المصنف قدس سره ويمكن افراده بخلاف
التابع والمؤكد يفيد تقوية لاصل المعنى والحد يدل على علل الشيء المغايرة له ويمكن اقامة
كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعاني اقول هاتان
مسئلتان اخريان من مسايل احكام الترادف الاولى في ذكر الالفاظ التي ظن انها مرادفة
وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان عطشان نطشان قال قوم هما
مترادفان وابطل المص ذلك بان المترادف يصح افراده اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه
كقولك قعد ما هذا البشر الا الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان
ولا بسن ولا نطشان وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال بعد ذكر متبوعها فلا يكون التابع مرادفا ومنها

المؤكد

المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطاء لان المؤكد انما يفيد تقوية
دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما
ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد
لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الرازي بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم
من لفظ اخر وفيه نظر بان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس
لفظا بل معنى بل يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد يكون لا بلفظ موضوع لتقوية
ما يفهم من لفظ اخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد على انه موضوع
له ولان بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال
التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة
لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رأيت زيدا نفسه
او عينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كما في الرجلان كلاهما او المرأتان كلتاهما وللجمع مثل كل
واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما في المفرد
كقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجملة كقوله
عم والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز
التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد والاسم
المحدود كالحيوان الناطق والانسان وذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه
لان الحد يدل على ما بالمطابقة على علل المحدود واعني مقوماته التي تحقق بها حقيقته والاسم
انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين
المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه وذهب جماعة الى جوازه
ومنعه فخر الرازي وفصل اخرون فاجازوا اقامة المترادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا
من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد والفاعلية والمفعولية والاضافة

افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار
وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات
اللفظ وقولنا تخرج المترادف بتعدد الحقيقة وفيه نظر اذ قد يتعدد معنى المترادف كمرادف اللفظ المشترك
اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب وقال اخرون
انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان القرء
لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يتبادر
فهمه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل بقي الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل
على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لبادر فهمنا للمشترك بينهما ولو كان
حقيقة ومجازا لبادر فهم المعنى الحقيقي دون المعنى المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا
عن احدهما الى الاخر لفهم المنقول اليه دون المنقول عنه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو
المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض
واما الثاني فظ واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان
ان يضع قبيلة لفظ المعنى ثم يضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك
معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل البدل فيكون
الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا
عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفايدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع
وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وفائدتها مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع
تحتها مفصلة واحتج القائلون بامتناعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير
جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر تفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع بين معاني
ذلك اللفظ وعدم حمله على احدهما والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه اما ان يكون مقترنا
بقرينة زايدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فايدة او لا بقرينة زايدة فلا يفهم منه شيء اصلا

فيكون

فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول ان المنع من
فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع مع اللفظ على وجه التفصيل او على وجه
الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وعند تردد السامع بين المعاني المذكورة
انما يمنع من افهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من
استلزام ذكر القرينة هو التطويل بغير فايدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون
القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا
يؤثر افهامهم غرضه وايضا الشرع تحصيل القرينة المعرفة للمطلوب من الخطاب الشرعي فيه فايدة
وهو تحصيل الثواب ونمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك المجرد من القرينة
بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى
المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان
الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وعنهما معا ان ما ذكرتموه على تقدير تمامه في وضع المشترك فانما يمنع
من وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين واسماء احدهما الذي لا يدل على انتفائه
مطلقا قال المص قدس سره البحث الثاني قد اتفق مفهوما اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر
والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك
بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود والمسمى به ثم اطلاقه الاسود على هذا
الشخص وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب اقول
يريد الاشارة الى تقسيم اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل
واحد منها وانما قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروريا الوجود
في المشترك وما زاد عليهما غير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان
لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما القرء
المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد

ونحوها انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسطها وضعه لما يعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا
صح ضم معنى الى معنى اخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفهما
مطلقا قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا
يضرب سبعا او رايت انسانا يضرب سبعا ورايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل
واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه
لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من
الملازمة ان ارادوا تكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة
بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا الدلالة على مفهوم الله
اكبر فلا نم بطلان التالي وحينئذ ظاهر اما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اختلط
في حالة التعبير عنه بالالفاظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل
من المترادفين مقام صاحبه من لغة ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما للمفسدة
وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز
مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ
المرادف للفظ اخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يصح ما افاده اللفظ
المستعمل فيها والجار في قول المص ويمكن افادته عائد الى المترادف قوله
الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع
لحقيقتين فاكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بقوله لحقيقتين وخرج
بالوضع الاول ما المجاز هو كذلك وخرج منه المتواطي المتناول للمختلفين من حيث الاختلاف
ووجوده والى وقوعه وجوازه والامكان ووقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة بكون
الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس واحتج النفاة
بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لانه مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية

الاشتراك

ومن حيث

فخرج

موجودة

موجودة قوله فلا يخفى من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخر عنه لان
المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المراد
عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المص
بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فاكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وبقيد الموضوع
يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في تلك
الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المفرد وقوله فاكثر ليدخل اللفظ الموضوع لما فوق الحقيقتين كلفظ
العين الموضوع للباصرة والجارية وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا
اولا يخرج المجاز والمنقول اليه فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن
ليس وضعه فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي متفرع على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما
وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول
للانسان والفرس فانهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث انهما حقيقتان
متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول
الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى نعم في المحصول قيد الحقيقتين بالاختلاف وههنا
اهمل ذلك والظن ان ذلك مما اسقطه الناسخون لان في شرحه التعريف بقوله ايضا ذكره في
ذكره التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك ففي الضمير اولا وهو ضمير
المختلفين ووحده ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما
اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ويقال على ان وضعه للحقيقتين فاكثر انما هو على سبيل البدل
اذ الموضوع لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما
يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما موجود والاخر معدوم
كما في المشترك بين الحقيقي والظهر الذي هو عدمه قوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي وفيه
نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت

بالموضوع

قوله

ثانيا

وذو يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا للاخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة
عن احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو
رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما معنيا لفظ الامكان المطلق فان
الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق
لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع
احد الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة
الى شخص ذي سواد ويسمى باسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته
وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على الشخص المذكور اعني ذا السواد والمسمى
بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اعني كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا
فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد
القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا له علما عليه كان صدقه عليه وعلى
القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات قال قدس سره ومنع بعضهم من
اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة معتبرة في الوضع حيث
اذا اطلق استفيد منه معنى والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد
بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو منع لجوازه من واضعين اقول
هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الرازي في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا
بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد
شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا
التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما والجواب
والجواب ان هذا انما يدل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما للوجود ومعنى

والاخر لعدم ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود الالفاظ
المشتركة على انه منع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد
المعلوم لكل واحد ممنوع فان قولنا اعتدي بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق
هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ
الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال قائل علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه متيقن لاحد
الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق نعم قد يعرى اطلاق
مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء لكن عدم
افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم من الثاني قال
قدس سره البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل
المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعماله
في البعض وان اريد المجموع والافراد لزم ارادة المجموع التناقض لان ارادة الافراد تقتضي
الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله
فيه مجازا والى هذا ذهب الاشعرية وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى
جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان
الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء
اخراج اللفظ عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به الخضوع
والفائدة موجودة وهي دلالة اللفظ على احدهما بعينه اقول اختلف الاصوليون في
جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر
وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعضهم حمله عليها عند
التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والقاضي الباقلاني وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ
العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الرازي وهو اختيار

الا واجيب عليه بما ذكره فخر الرازي في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك
بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون
وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول
فظاهر لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون ح استعمالا له في غير ما وضع له
فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته واما على
التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان
استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض
لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء الا به لا بفرد من افراده فارادة الافراد يقتضي
الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال
اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما
ظ فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد قصدا اولا وفي الثاني انما يقصد بالذات
والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع ويقصد كل واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل
بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد من تلك المعاني
بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل واحد واحد بالتضمن وح لا يكون استعمال
اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم
لزوم اجتماع التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد
من افراده قلنا مم وانما يلزم ذلك ان لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا واما اذا كان المجموع
مرادا ايضا على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة
لارادة كل فرد فيكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع احتج الاولون
بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان
الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما معنيان ولفظ الصلوة

مشترك بينهما

لبعض المعاني

فلا يكون

مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا فالاصل في الاستعمال الحقيقة والثاني قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع
والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود هنا
اما ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من السجود الدواب واما ارادة وضع
الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص بعض الناس
مغاير لما حمل الجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على
سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على
جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين
اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا
فكذا المقدم اما الملازمة فلانه ان لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك
المعاني من غير قرينة مرجحة تحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا
فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دالان على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو
اعم من ان يكون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب
حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع
من استعمال لفظ الصلوة في المعنيين معا اي صلوة الله وصلوة ملائكته بل المراد بلفظ
الصلوة هنا صلوة الملائكة فحسب والقرينة قوله تعالى يصلون راجع اليهم دونه تعالى وخبر ان
[illegible] محذوف تقديره ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة
وانما [illegible] الاستعمال انه يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل
على الخاص [illegible] وعن الثاني المنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة
بل المراد السجود بمعنى الخشوع [illegible] مشترك بين [illegible] السجود [illegible] ايه وتخصيص

يكون مرجوحا ... بالذكر لا يقيد ... تخصيصهم الحكم ومن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح
من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه
وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح
لان هذا المعنى اعني احدها لا بعينه راجح على غيره لكونه متعين الارادة دون غيره
من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق قدس سره البحث الرابع في انه على خلاف
الاصل اخل بالفهم ... من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وقد يتعذر امور
الغرض مراده بالعرض وان يحصل الغاية الذاتية عند ... والوضع فانه على تقدير ... يكون نسبته
المعاني الى اللفظ واحدة فلا يحصل احدها بالفهم فيفوت الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا
لما حصل سبق ما ادعى منه الوضع دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول الاشتراك
على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك
كان الثاني اغلب على الظن من الاول استدل المص على ذلك هنا بوجهين الاول ان
المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من
افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظه وذلك كما كان الانفراد ارجح من الاشتراك
اما الاول فظ واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ
مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق
ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته
الى غيره منها فح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح
من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظ فكان ... الثاني
لو كان الاشتراك مساويا لعدمه لما حصل سبق ما ادعي وضع اللفظ له الى
الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي بط والا لما حصل الفهم ... التخاطب
من دون الاستكشاف ... من المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان ...

فالمقدم

فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع
اللفظ له والمعنى الآخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على
الآخر وانه ممتنع واما بطلان الاول فظاهر من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء
على سبيل الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض
الشامل للقسمين جميعا بل انما كان مفوتا للقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد
من القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكانت حروف المعاني باجمعها
كذلك لعدم افادتها دون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فالمنع من صدق الشرطية
والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك
لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه والا لزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى
الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما
كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم وللآخر مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك
المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من اللفظ يتوقف على عدم
اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه فح يكون ذلك السبق دالا على
عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى
المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من
اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة
ذلك الغير منتفية على التقدير الاول ومحتملة على الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية
الاشتراك بالنسبة الى الانفراد انه موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان ذلك الوضع
واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين مرجوح
بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان العلامة في قوله وقد يتعذر امور
آخر عائدة الى الوضع وهي الامور التابعة للوضع المقصودة بالعرض من الالفاظ الموضوعة

لمعنى على الجزء ذلك المعنى وهي المسمى بدلالة التضمن ودلالة على لوازمه القريبة والبعيدة وهي

المسمى بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه

فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم

اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودا للواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول

وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المص بهذا الكلام هنا الجواب عن سوال يمكن

ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لا نم ان الغاية الذاتية انما تحصل عند اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك

يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من

الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة

دلالة التزامية ليست بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه

في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل احد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض

المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل تابعا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد

مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا

ومن جملة ما يتبع الوضع ليس مقصودا بالذات بل الغرض كون اللفظ مشتركا مجمل الدلالة

على معناه اذ لو كان ما وراءه واضحين قدس سره المبحث الخامس وقوعه

القران ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس للاقبال

والادبار احتج المانع بان تجرده عن القرينة بافض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل

من غير فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة اودونها

اذ لو كان المقصود البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توضيح العبارة ولقائل ان

يقول يجوز فيها دعوى اشتراك وضعه لقدر مشترك لا لاحدهما ويجوز به في الاخر تم في كثرة

الاستعمال اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل وقع في القران

العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المص واكثر والباقون الى انه لا

اتمون

بقوله

بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل

الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل

وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانع

بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق

اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل

من غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع

من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة ناقض الغرض وكون مجامعته لها يستلزم التطويل

بغير فائدة اما الاول فلانا نم ان التجرد عن القرينة ناقض المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود

من البيان الاجمالي وهو افهام احد معاني المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات

وهو حاصل عند تجرده عن القرينة واما الثانية فلانا نم ان مجامعته للقرينة المعينة من اللفظ

يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ما وهو توشيح العبارة وايضا التكليف

بالنظر في تحصيل تلك القرينة المعلمة بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد والغرض

المهم على الحجة الاولى المنع من الاشتراك فيها ادعوا الاشتراك فيه وهو لفظا القرء وعسعس

لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنييه المذكورين اما على سبيل التواطؤ او

التشكيك ثم خفي الجهة واشتهر استعمال الاطلاق فيه المذكورين حتى ظن الاشتراك او كون

اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الاخر على سبيل المجاز ثم خفي

كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل

العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة

خلافا لما تقدم في تحقيق الجهة سليمة عنها وايضا الحكم المختلفة من الاشتراك والحقيقة والمجاز

وغيرها مما لا يتوصل الى القطع بها الا بالنقل من قطع الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال

فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال قدس سره الفصل السابع في الحقيقة

الحقيقة والمجاز

والمجاز وهذه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل فاذا كان بمعنى الفاعل
فهي الثابتة والا المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ في غير ما وضع له لاجل مناسبة
لما وضع له اللفظ **اقول** الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في تحقيق لفظه او في تحقيق ماهيته او
فيما فيه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت
لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت والفعيل في
تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بمعنى الاول
فهي الثابتة وان كانت بمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الا
الاسمية فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي
من قولهم جزت المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه
يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل
في غير موضوعه الاصلي انتقل من ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني و
هو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل
وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا غيره وقوله فيما وضع له يخرج
المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي
والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لها لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك
لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى
وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له لاجل مناسبة بينهما وضع له وينبغي ان يزاد فيه ما يدل بحيث كذا اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة ما وضع له فيها من حيث كذلك

الاول قد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وفائدتها في الشمول الى شمولها للحقيقة والمجاز
اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منها ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
مع كونه موضوعا لمعنى واحد لانه استعمل في ذلك المعنى ولانه غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق
كل واحد من لفظي الحقيقة على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة
فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود
من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق
لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة
في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بالحصول فيه حقيقة وهو الاجسام
التي يصح الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا و
المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضع واما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ
المستعمل بمن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا
انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذا
يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضوع اي محل لجواز ان يستعمل
في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى
الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدي وانما اخر المصنف البحث عن الحقيقة والمجاز عن
البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز
متوقفان على الوضع والاستعمال جميعا **قال** واقسام الحقيقة لغوية وعرفية وشرعية
ووجود الاولين ظ فان بها الالفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء
اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اصطلحوا فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند
النحويين والجنس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل **اقول** قد تقدم
ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة فكان الوضع

تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشرع انقسمت الحقيقة باعتبار
انقسام مستندها الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاوليين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة
العرفية ظ اما الاول فلانا لا نرتاب في ان هذه الالفاظ وضعت في اللغة لمعان واستعملت
بعد وضعها فيها ولا نعني بالحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ
مستعملة في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم يكن موضوعة
كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فان الحقيقة موجودة
جزما وهو ضعيف لمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة بل المجاز متفرع على الوضع السابق
فوجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة
والمجاز جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ التي انتقلت عن موضوعها اللغوي
الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة او
الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة
في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت حيث
صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا
القدر واعلم ان العرف العام مخصوص امرين احدهما اشتهار المجاز بحيث يصير مع الحقيقة عرفية مشتركة
وجهات المجاز معدودة ياتي بيانها منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعا
حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره
مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي هي وعاء الماء
المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ما له تعلق كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الموضوعة لغة للمكان
المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة
لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر
فيه الشيء [illegible] ثم خصتا بانيتين مخصوصين [illegible] الحقيقة في هذه الالفاظ عن

من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة
[illegible] معلوم [illegible] من غير شك واما العرف الخاص فنحو ما لكل طائفة من العلماء
من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع
للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند اليه الفعل كزيد في قولنا قام زيد والقياس
لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاشتراكهما
في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول
عند المنطقيين فان من المعلوم ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على
وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم
كل عارف بتلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح على وضعها له دون معانيها اللغوية والمراد
المصنف بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني
المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم
متعلقه قال البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه
اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى الشرعي المنقول
اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة والزكاة الموضوعة
في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع لغة للقصد ونقله الشارع
الى المناسك المعلومة وقد وقع التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها وقد
استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول هنا ان قصد الخصم في عدم ارادة
المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابرة وان قصد انها مجازات لغوية فهو حق لكنها
حقائق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات لان العرب لم يضعوها
لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القرآن من كونه عربيا والتالي باطل
لقوله تعالى بلسان عربي وقوله انا انزلناه قرآنا عربيا واعلم ان هذا القسم اعني الحقيقة الشرعية
باعتبار [illegible] التشاجر الى التنازع بين الاصوليين والاختلاف

فيها ودونها واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فما تقدم من
تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقائق الثلث يعرف على معرفتها اذا انضم اليه ما يدل على ان الواضع
الشرع وقد عرفها المص في النهاية بانها اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح
وضعا اولا وقال فخر الرازي في المحصول انها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى سواء
كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او
كان احدهما معلوما والاخر مجهولا فهذان النوعان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ
التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها
لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المص حيث قال انها اللفظ الذي
نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه الذي تجردوا عن القيود والقرائن فهم
من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء
ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة
من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج
من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة وانما خص المص الحقيقة الشرعية بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه
دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية وتعريف فخر الرازي في المحصول واما
امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا
وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع
وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء
الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما جرت على الفاعلين
كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال
على المختار في هذه المسألة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ
اعني لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع
ارادها

ارادها امورا مغايرة للمعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني
التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني
لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازات من الحقائق اللغوية من باب
اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة
في المعاني الشرعية خاصة فتكون حقائق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون الشارع وضع
تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا فيكون
وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية
وجب احتمال احد الامرين الاولين لكون العرف الشرعي جاريا على القانون
اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم توجب امكن ان يتحقق الاحتمال الثالث ايضا الا انه
لما دل الدليل على كون القران عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى
الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما يأتي بيانه والمختار انها حقائق شرعية مجازات
لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع
لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك
انه كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو
لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه
المعاني لغة فلو لم تكن مجازات لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا تكون عربية مطلقا والتالي
باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القران العزيز عربيا وبطلان التالي يلزم بطلان المقدم
اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا واذا لم تكن هذه الالفاظ عربية لم يكن
القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله

ايضا من عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وايضا ان ذلك لا ينبني على تقدير
كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب
على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتحاورون بها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية
فهي عربية وان لم تلاحظ مسمياتها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع
وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملها فيه وحالا فيما
ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل
لا تقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نم انها
اذا لم تكن حقايق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت
مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس
الى الفاظ القران العزيز العربية فلا يكون قادحا في عربيته كالثور الاسود واذا كانت
فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة
على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها تلك الالفاظ
اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نم استحالة كون مجموع القران ليس بعربي والآيات
المذكورة لا تدل على ان القران بالكلية عربي وذلك لان لفظ القران يقال على
الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرأ القران جنبا يحنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما
ذكرتموه يدل على ان القران بجملته عربي لكن ههنا ما يدل على خلافه فان اوايل
السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية ولا
لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن ههنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له
وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع

الى معان

الى معان لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها ومحتاج الى تعريفها للمكلفين فلا بد
من وضع الالفاظ لها كالمولود الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان
تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق
وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام
والاسلام هو الايمان فينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلان قوله لو كان الاسلام
مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من متبعه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وهذا المدعى واما لفظ الصلوة فهي
في اصل اللغة اما للتابع كما يقال للطاير الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما قول
الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما لعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت
صلوة لان المصلين يقفون صفوفا يحاذي كل واحد منهم برأسه صلا الآخر عند الركوع
ثم انها في الشرع لا يفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من
هذه المعاني الثلثة اصلا لان صلوة الامام وصلوة المنفرد فيها المتابعة ولا محاذات رأسه
لعظم ورك غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة
في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص واما الصوم
في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت
مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب لا نم
ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت
العرب يستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول مم والثاني

والدين هو
المدعى م
وارتسم خ
لم نتحقق م

مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه
كما يقال للزنجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع الصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا
بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تع اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة
على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء
بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء
هذا المجموع اليه قلت لا نم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه مستقلا لكنهم صرحوا بان
اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذا التصريح قوله
بهذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف
في كونها عربية قلت لا نم فان كون اللفظ عربية ليس لذاتها بل من حيث دلالتها على
المعنى المخصوص فاذا لم تكن تلك الدلالة عربية لم تكن اللفظة عربية قوله هذه الالفاظ قليلة
جدا بالنسبة الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها قادحا في عربيته قلنا لا نم فان ما وجد
فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا ويصدق الاسود على الثور
المعروض والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل المجاز من تسمية الكل باسم
جزئه بل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة
فارسية الا قليلا منها قوله القرآن يقال على الكل والبعض قلنا لا نم فان الاجماع منعقد على
ان الله تع ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده
وهو خرق الاجماع وما ذكروه من الدليل على صدق القرآن على بعضه معارض بانه يقال في
كل سورة وكل آية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه وبهذا فان لفظ القرآن
اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وليس
ذلك محالا قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كاوايل السور والمشكاة والقسطاس والاستبرق
والسجيل قلنا لا نم بل هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا كل واحد منها موضوع لمسماه

لغة وباقي الالفاظ المذكورة قد اتفق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله هذه الالفاظ التي جاء بها
الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كما لو ولد الحادث والادوات الآلة
قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلوة
والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع
بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود زائدة
على الاصول فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلث المذكورة من باب
اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فان
الزكوة تقتضي سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تع يمحق الله الربا ويربي الصدقات فاطلق
عليها اسم المسبب والزكوة وقوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تع وذلك دين
القيمة قلنا لا نم فان ذلك لفظ الوحدان ولا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وايضا فهو مذكر فلا يجوز
صرفه الى اقامة الصلوة وايتاء الزكوة لا بد من اضمار شيء آخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص
او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله تع وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان
كذلك فليس بان يضمروا ذلك باول منا في اضمار شيء آخر وهو ان يقول معناه ان ذلك
الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله تع مخلصين دالا على الاخلاص واذا
تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو مخالف
للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عوده الى المجموع
من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقول المص ويحتمل
هذا ان قصدنا انا نافي اي نافي الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي
جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية او هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع
اللغة فهو مكابرة وان قصدنا انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غيرها وضعت

والنقل للاتفاق فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهو حقائق شرعية لما عرفت من وجوه خواص
الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكر **قال** قدس سره البحث الثالث النقل على خلاف الاصل
عملا بالاستصحاب ولان الفهم الحاصل مع عدمه والتوقف على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت
الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقولات الشرعية
صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية
كل صيغة باخرى ويتم **اقول** لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين احدهما
ان النقل على خلاف الاصل يعني ان عدمه اغلب على الظن من وجوده استدل
عليه بوجوه ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في
وقت ما يفيد ظن كونه كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك عملا بالاستصحاب من ان
استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل
التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة
بل نقل عن موضعه الى غيره اولا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على
تقدير تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع تردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى
المنقول اليه لا تساويهما والى فهم احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح فلا يحصل
فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان للمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن
يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لاجل اعتقاده عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم
المعنى الاصلي دون غيره ط وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث
كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه
غير منقول لا يتوقف الا على الاول فيكون ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل بعت
واشتريت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت اولا موضوعة للاخبار فنقلها الشارع

وفيه السؤال نظر لان المراد ان فهمه بدون القرينة وعدم السامع قرينته م ح

الى الانشاء

الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن منقولات عن موضوعاتها لزم احد الامرين
وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى ويتم الى غير النهاية والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم
اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب
او لا سبق البيع بهذه صيغة وفاقا واما ان يكون ويلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام
الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا
يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فمما تبين في علم الكلام والمراد في قول المصنف وانا نعلم
عدمه عائدة الى النقل وكذا في قوله للتوقف والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم
بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي **قال** قدس
سره البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول ان ينص اهل اللغة
عليه الثاني وجود الخواص الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز الرابع تجرده
عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها
به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية السادس الاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم
حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف واسئل القرية لامتناع اسئل الجدار ويضعف
بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي واللغوي كمنع الابلق
في غير الفرس **اقول** يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص
حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم
من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المصنف لذلك طرقا ستة فيها ما يشترك فيه الحقيقة
والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة عليه اي على كون
ذلك اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان
يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حديهما بان
يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا له اولا

المعنى المستعمل وهنا اولا بل مناسبة فيعلم بذلك ان لفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثانيا
ذكر خواصها بان يقولوا اذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه
عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثاني في وجوه الخواص فانا اذا وجدنا في
لفظ مستعمل في معنى شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك
المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان
خواص الشيء لا يوجد لغيره والا لما كانت خواص له واما ما يخص الحقيقة فاشياء منها ان
يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة حقيقة اي عند اطلاق لفظ مجردا عن القراين
المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا
له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دونها ترجيحا من غير مرجح والترجيح وعدم
ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم
عند اطلاقه بل افتقر فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ
المشترك الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند
اطلاقه وقول المصنف وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى
الى الفهم والمطلق عليه لفظ العكس مجاز الشارح كما في تصانيف ومنها استعمال اهل اللغة
اللفظ مجردا عن القراين المعينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيه منه معنى معينا ولو عبروا
عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او نقلوا اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا
اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان
ذلك اللفظ يستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى
من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه
نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين تتوقف على قرينة زائدة
عليه واما ما يخص المجاز زيادة على ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بالمستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى

وبمثل

وبمثل القرية فان السؤال المستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان
المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها تسمية للمحوي باسم الحاوي فقيل على هذا لا يتعين المجاز
هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين الساكنين والابنية فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله
على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان
كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى
استلزام تعين المجاز وهو تعيين الكلمة بالمستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية
بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه بعدم استلزام تعيين المجاز نعم
هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الآية المذكورة وجوابه ما ذكروا انما جعل المصنف علامة
تعليق الكلمة بالمستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندة الى اللغة وان كان قد يحيل استنادها
الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع
اهل اللغة فلولا انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة
واعلم ان تعليق الكلمة بالمستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون
التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري بالمستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة يحتمل
الامران فلا يتعين العدول من ظاهر احدهما دون الاخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز
فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه فقد علق الارادة بالجدار وهو
مح والتجوز هنا انما هو لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي
لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسأل
القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي
هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يتكلم فيه يعلم مثال الرابع ومن
الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم انه
عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قولنا واسأل القرية

حيوة قوله واسئل القرية واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالرحمن
والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما حاصلان لله تعالى مع عدم صدقهما عليه تعالى
المانع الشرعي او المانع اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم
ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثوب ابلق ولا جمل
ابلق وهذا عذر وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان
يكون دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من دليله لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز
كان ذلك واردا عليها لتخلف المدلول عن الدليل انه تخلص صاحب الاحكام عن هذا
الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع
قال قدس سره البحث الخامس في احكام المجاز وهو من وجوه الاول انه ان يقع
في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي
بطلعتك الثاني المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل الثالث اطلاق اسم السبب
على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء باسم شبهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول
اليه وبما كان عليه وبالمجاور وبالحد بجزئياته وبالمتعلق اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به
يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه
التجوز وتارة باعتبار ما يقع به التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات
الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد
على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقال
الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحد
من لفظي الطلوع وحده والشمس حقيقتها وكذا لفظة الاخراج والارض والاثقال ومفردات
البيت المذكور والتجوز انما في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض
والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى
لا غير

بحيث وما الى هذه المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الافعال الى مؤثرها
حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا تتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله من ذلك المؤثر واسناده
الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظي لغوي واما الثالث فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحدة
من هذه الالفاظ لم يرد به حقيقته اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن
الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل الله تعالى الى رؤيته
الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني وهو التقسيم
العارض للمجاز باعتبار ما يقع به التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة وهو ان يضاف الى
الكلام ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف
الى اللفظ مثل لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مماثلة ذلك الشيء
حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة
فيصير المعنى مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لما تعدد تكونه مثلا لمثل لو قدر واما بالنقصان
وهو ان يحذف من الكلام ما لو كان مضافا اليها كانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل
القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب
حمل لفظ القرية على المجاز واما بالنقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل
تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني
لها علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه عليه كالغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر
والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي اثنا عشر
نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب اي المطر او القابل مثل
سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تثبت بها الصورة
اليد من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم
الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته كما هو حال الصورة في المادة والمستعد في الاستقلال

[illegible]

تسمية الجنة بها كما يقال الامر الفلاني بيدك ولي في هذه الاقربية واما الغاية فكتسمية العنب خمرا والعقد
نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج لها كان لها لدى الغاية علاقتا
العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام الثاني عكسه وهو تسمية المسبب باسم السبب
كتسمية المرض الشديد موتا الثالث تسمية الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى
هذا بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا
كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس
تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اعضائه ابيض كسنه السادس
عكسه كاطلاق لفظ القرآن على بعضه وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس
السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران الثامن تسمية الشيء باسم
ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وهذا على رأي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم
ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل
راوية وهي اسم لنفس الجمل العاشر تسمية الشيء باسم احد جزئياته كتسمية الاعتقاد وعلى [illegible]
تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا **قال** قدس سره البحث السادس لا يشترط في النقل
للافتقار الى الناسخة العلاقة ولان افادة اللفظ تابعة لافادة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم
بان الحقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن
عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان واب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب
ان بعض الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في المعاني لاجل المناسبة مع ادعاء ان القرآن
الكل فيه التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للاتفاق على عدم
اقول اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة
الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة
منهم فخر الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف واحتج عليه

بوجوه اولها ان يقال لو كان النقل من اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة
بين المعنى الحقيقي والمجازي بل كان النقل كافيا كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي
والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان افادة اللفظ [illegible]
معناه لكن صار بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على
النقل اما الاول فلانك اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة
بمجرد اعادة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على تعظيم اصلا فضلا عن بلوغه
الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود ان من التجوز باعادة معنى الاسد
حتى كانك تخيله اسدا وقد يبالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى
ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى
النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان يقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز
من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط
من دون الشرط واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم من ان الحقائق الشرعية
والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوا في الحقائق الشرعية
والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك
موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول
لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم منه خروج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله على
كثير منها وانه خلاف ما تقدم الثاني لو لم يكن النقل من اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز
في كل صورة تحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل
والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لما غاير الانسان من
الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان

تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها الاخر بسببها لها لغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بنقل الجواز العلاقة فان ادعى ان يرضون بانتقل في القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق والا كان الممنوع دعوى ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فقد يستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لا ما نقل منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد لهم نص خاص بنوعه عند وجود مطلق العلاقة **قال** قدس سره البحث السابع الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا ولكن العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة الوضع اما عذوبة لفظه او لفوايد البديع او لطلب التعظيم او التحقير او المبالغة فاني رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي **اقول** في مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاول في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فان من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة فيه واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزمه الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم

الحقيقة والمجاز في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فانه مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم تكن من وضعهم فلا تكون حقيقة ولا مجازا كذا قال صاحب الاحكام وشيخنا في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معاني وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر فيكونها مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره فحال الاستعمال ثبوت واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام استعمالها بعد استعمالها حقايق بالنظر الى وضعها الجديد اما بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معاني وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في مسمياتها علاقتها بالمسميات اللغوية فقبل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيها اي اعلام عليه مطلق الثالثة في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له علاقة والاول لا يحتاج الى التكلم به يستغني عن ضم قرينة زايدة عليه وفي الثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وح لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفايدة خلية يقصدون فيها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه ممتنع وتلك الفايدة تكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه فالاولى ان تكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقة ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او تنافر تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يتمكن من ايراده البيت مرات من غير تتعتع ولا يتلجلج فيعدل عن الحقيقة اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع فهو مختص القفية من غير تادي الوزن كقوله نعم فيه هزبر مرفوعة والكواكب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الكاهنة او القلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجنيس كاترا والطباق كقوله

ليكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم وامثال ذلك من انواع البديع واللطائف ليس كذلك
واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او التحقير كما
يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للمبالغة كقوله
رأيت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رأيت انسانا كالاسد
او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض
لوازمه الخارجية المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك ذلك الباقي وتحصل لها لذة بادراك
ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة ثم كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة
عظيمة لانه اكمل الاحوال البشرية ان تحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة
بالالم متعددة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية
ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه
لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار
التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاحتياجه الى القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة
وقول المصنف وهو حال الوضع غير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه
والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال قدس سره البحث الثاني في
في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحق كاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير
لا اخلال بالفهم مع القرينة ووقع ايضا في القرآن خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعالى يريد ان
ينقض فاقامه واسأل القرية وجاء ربك تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك
ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في انواع الروائح ولان اسماؤه تعالى توقيفية والمعرب
في القرآن فان المشكاة هندية وسجيل فارسية والقسطاس رومية اقول في هذا البحث
مسائل ثلث تتعلق بالمجاز حاصلة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف
فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد

على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة
الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما لا يحصى عددا وهو فاش في
اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق
في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر
والجناح والساق والكبد موضوعات للاعضاء المخصوصة من الحيوان واللمة الشعر فاما
ان يكون ايضا حقائق في المعاني المذكورة اولا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لكان يفهم
منه احد هذه المعاني عند اطلاق لفظه مجردا عن القرائن والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى
من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز
مخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع على تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو
خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب لا نم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك
ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما اذا قيد بالقرينة
القرينة المذكورة او اراد فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية وقوعه في القرآن العزيز الحق ذلك
خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه وقوله واسأل القرية وجاء ربك
تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله تجري من تحتها الانهار
واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم
ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان
في كلام الله تعالى مجاز لاشتق منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى انه متجوز والتالي باطل فكذا
المقدم والملازمة ظاهرة عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد
بينا فيما تقدم من ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة
بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية لم يأذن الشارع
في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جائزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد

اذن الشارع فيها او عينهم لزوم الثالث المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات
اهل اللغة العربية ثم استعملها اهل العربية موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس
وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
والمشكاة لفظة هندية وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق
وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لفظة رومية واجاب النافون للمنع
من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكروه انما يدل على انها موضوعة لغير العرب لا يدل
على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور
والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت
آياته ءاعجمي وعربي نفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي فلو كان بعضه
اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الآية ينافي ان
يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه
الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني
فلان المراد بالاعجمي على الجملة الذي لم يتداوله العرب ولم يفهم معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا
معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي بينت بالعربية حتى نفهمه فانه
لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله ءاعجمي وعربي معناه كتاب اعجمي
ونبي عربي وليس معناه ان بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون تنوعه تعالى اعتراضهم المذكور
بجعله عربيا بالكلية والآية الثانية انما تنافي وجود ما ليس بعربي فيه رافع عنه اسم العربية لا وجود
مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء
في قول المصنف وقوعه عائدة الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والهاء في قوله ويدل
عليه عائدة الى مصدر وقع وهو الوقوع قال قدس سره البحث التاسع في انه على خلاف
الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل
عليهما كان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة ولانه لازم احالة ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة

الثاني

والموقوف على الاول اولى والوجه التوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة
ومجازا بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد ينقلب الحقيقة
مجازا عرفيا بقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفيا بكثرته قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى
في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه وجوه احدها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب
بالالفاظ التي لها مجازات بمجرد اطلاقها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا
اي راجحا على الحقيقة اجماعا واذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة فيتردد
سامعوا اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منها الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان
التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما
معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرط
انتفاء وجود القرينة حيث انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان
المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما
لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذاك كان مشتركا والتقدير خلاف
ذلك واما بطلان حمله على شيء منها فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات وظهر تعين
حمله على الاول
وهو المطلوب ثالثها ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع
له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلاثة وضعه
لاول المعنى ونقله عنه الى الآخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما
يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف
الاصل لم يعنى منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان اعتقاد السامع
ارادة حقيقته حظا راجحا من اعتقاده ارادة مجازه وثانيها انا اذا رأينا لفظا حقيقيا مستعملا في معنى
معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين
ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ

بل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له في الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له وبما نسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثالث اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا ثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وقال آخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المصنف وهذه المسألة فرع على ان قبلها وهو كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز ههنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك اوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانه حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة مجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذ انتسابه الى الصلوة الشرعية
الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير متنفرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القراين كالدابة فصارت الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية قال قدس سره الفصل الثامن في تعارض الاحوال وهي وهو من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فان مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل الحقيقة ويحصل كمال المقصود

فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز او المكثرة وحصول الفائدة المرجع القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة فاعترض باولوية المشترك لعدم الخطاء لان القرينة اذا وجدت حمل السامع عليها ولن علمه والا توقف فالمجاز اذا انتفت حمله السامع على الحقيقة ويريد المجاز فيقع الخطاء ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة المعاني والجواب ان المجاز اكثر اقول قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقراين المعينة للاراده حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد تعدد ظاهرا و تنقيح وحمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ ومع ذلك معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص يجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان فيجب عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي لاخلال في فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا لغيرها الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها احتمالا مساويا لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ المقصود واذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد ذلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل به كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها يعارض كل واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية بعده وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلثة كلا من الباقين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهذه معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما على

الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها
قبل الوطي لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون
المراد من النكاح في الاية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده
عن القرينة واحتج المص على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان
من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية ان المجاز فيها اكثر والكثرة دليل الرجحان
الثاني ان الفايدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز لان القرينة الدالة عليه فيفهم السامع
معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقته ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند
تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث
المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الغلط وفهم
غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ
المشترك اما ان يراد معينا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان
الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على
احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط
في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمله السامع
على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع
الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الوضع الاول [illegible]
فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفايدة بكثرة الاشتقاق منه
باعتبار تعدد حقايقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا
يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما تناسب المعنى الاخر
وذلك من حيث الاتساع في العبارة والتمكن من فوايد البديع واجاب المص عن هذه
الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك في المواضعات

يوجب

يوجب ظن رجحانه عليه ولا يضيع ما ذكرتموه في ذلك الرجحان [illegible] قدس سره الثاني
النقل اولى من الاشتراك لغة والمفيد في المشترك دونه فيختل الفهم اقول هذه المعارضة
الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل بقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه دال على
وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعنى اللغوي الى الشرعي لوجوب
حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك
اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة
فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد
منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من
غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال قوم النقل اولى وهو اختيار المص
في هذا الكتاب وقال اخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص في نهايته احتج الاولون
بان اللفظ المشترك متعدد المعنى في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع
للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة
في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهوم دايما من غير اجمال فكان
اولى واحتج الاخرون بان الاشتراك اكثر وجودا في اللغات فيكون ارجح منه اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على
قليلها وهو قبيح ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية
المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد
اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس
مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض لما تقدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة
على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح قال قدس سره الثالث الاضمار اولى من الاشتراك
لاختصاص الاجمال فيه ببعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك اقول هذه المعارضة

انما انه من معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله ع في خمس من الابل شاة فان لفظ
في يحتمل ان يكون مشتركا فيها بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة فيجب
الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ
على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان
هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح
يتحقق الاجمال الا في غير هذه الصور كالحذف والمضمر او رجحان بعضها يصلح للاضمار على
الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عند عدم
في جميع صور وجوده متكا على القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز
والاختصار وهو من محاسن الكلام قال ع اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام
اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار يحتاج الى ثلث
قراين ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على موضعه تعيين المضمر والمشترك
يحتاج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول
الاضمار انما يحتاج الى القراين الثلث في صورة واحدة كما قلنا والمشترك يحتاج في كل صور
وجوده فكان الاول اولى ومنها قدس سره الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه
خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك الخامس المجاز اولى من النقل
لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز ح والاضمار اولى من النقل لما قلنا
في المجاز ح التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل
ح المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر ط التخصيص اولى
من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فدخل المراد وغيره بخلاف المجاز
ى التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اقول هذه بقية
المعارضات العشر احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما قال النكاح حقيقة في العقد فانه

فقضى فيه تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء تحريم من عقد عليها الاب على الابن
وان كان العقد فاسدا الآن هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصصت عن قضية النص فيبقى
المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص ويقول الآخر لا نم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة
بل هو حقيقة في الوطي ايضا فح لا تدل الآية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال
ان يكون المراد من النكاح المذكور في الآية الوطي والاول اولى لان التخصيص خير من
المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير خير من ذلك
الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا
عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ
الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل
موقوف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز الموقوف على وجود العلاقة
وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى
وثالثها معارضة الاضمار للنقل كما لو قال لا تبيعوا البر بالبر متفاضلا لانه ربما يكون حراما لقوله تعالى
وحرم الربا فيقول الآخر الربا في اللغة الزيادة ونقل الى العقد المتضمن لها خلاف
الاصل بل في هذا الكلام اضمار لفظ اخذ اي وحرم اخذ الربا فالثاني اولى بعين ما ذكرناه
في بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار
ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول
واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تع
واحل الله البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معارضة ومبادلة تجري بين الناس
وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرايط المخصوصة وقال الآخر بل الشارع
نقله عن موضوعه الى المعارضة الجامعة للاركان والشرايط الشرعية كان
الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على

للنقل م

ما تقدم والاولى من مساوي الشيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها معارضة
المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل والتقدير واسئل
اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للحال باسم المحل فهما
متساويان لاحتياج كل واحد منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال
نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره
عدم رجحان احدهما على الآخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور
مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز
الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك
وسادسها تعارض التخصيص المجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم
المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة فيقول الآخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل
الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود
يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه
على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة
اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار
كقوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض
والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الآخر
بل يجوز التأخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام
كاملا او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار
والاولى من المساوي لشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من
منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات ما هو

التخصيص الآتي

التخصيص الآتي من اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فغير مراد وكل من الاحتمالات
الخمسة المذكورة اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الرازي على ان الاشتراك اولى
من النسخ بانه يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس
وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص
لا يصير كالباطل واعترض عليه المصنف بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ
وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب وربما قيل
ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس مبطل الحكم ثابت بل مستلزم
الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثاله لو قال النبي صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم
في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف
موضوعا للصلوة كما هو لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم الاشتراك فيحمل على
معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة
قال رحمه الله الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها منها الواو وهي للجمع
من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة قال ابو علي اتفقت اللغويون والنحويون
البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولورودها في
مثل تقاتل زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرار ولا تناقض ولقوله
ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم وبالعكس ولسؤال الصحابة عن بدء السعي
وللمساواة باب العطف في الاسماء المختلفة والجمع في المتفقة **اقول** هذه الحروف
تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ
باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رجال
الادباء ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء
الى انها للترتيب المطلق يعني كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي

فرق بين التخصيص والنسخ

والحق الاول وهو اختيار المصنف لوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي
اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب
وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في ذلك حجة الثاني
ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتخاصم خالد وبكر
والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيلزم كون الواو حقيقة في غير الترتيب
فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب
كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل
قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان مكررا والتالي بط باجماع الادباء
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو ح يفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظ قبله
تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظ بعده في القول الثاني يفيد كون عمرو
بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار واذا بطل كونها
للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وآ ادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم
كون المقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامرين
القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المقدم متاخرا
وبالعكس الخامس روي ان الصحابة لما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر
الله قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حين ارادوا السعي بايهما نبدا يا رسول الله فقال لهم ابدؤا بما بدا
الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سالوه وذلك من كونهم من اهل اللسان
كانوا يفهمون البداءة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء
المختلفة كواو الجمع والف التثنية وياءها في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات
بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شيء من واو الجمع والف التثنية وياءها دالا

وفي الاعراف
وقولوا حطة
وادخلوا الباب
سجدا اه

على الترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لها كذلك ... احتجوا بانكاره على
من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امره بالعمرة قبل الحج وقد قال
الله تعالى واتموا الحج والعمرة ولعدم وقوع الثانية ان قال انت طالق وطالق بخلاف
طلقتين ولان الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي له ثم ومطلق الترتيب
معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فله الواو والا عبرة وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام
المركب الجزء بخلاف العكس والجواب ان الانكار لترك الافراد بالذكر فان الجمع في
التعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس
يدل على المط بخلاف انكارهم لاحتمال فهمهم الجمع المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة
فامر ابن عباس بتقديم العمرة رفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدال على التخيير
وهو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس تفسير الاول وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ
للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الاخص يستلزم الحاجة
اليه وقد يحتاج الى العام ويستغني عن التعبير عن الخاص قوله [illegible] هذا اشارة الى الاحتجاج
وليه الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول
ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد
غوى فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب
لم يكن بين ما استهجنه وبين ما لقنه فرق والتالي بط فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة
انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية
وبموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته
التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين
وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع

أن اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاء وثم فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب أن يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزؤه فجاز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا لمطلق الجمع لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا يمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول عن الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية رسوله عم فيستحيل فيها الترتيب ومن هنا قال فخر الرازي في المحصول هذا بان بذل شاف وقولكم اول وذلك اوجب والواو تمسكا عن الترتيب وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لم يأمرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم وان علم عدم فهم الترتيب من الواو والجمع المطلق المتناول التقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا لتعيين تقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حقه كيف ملئ علما وعن الثالث ان الطلاق الثاني ليس بتفسير للطلاق المعطوف عليه

بل كلام آخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي شرط للطلاق لزواله بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما لزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا لم يكن التعبير باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له واما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المصنف من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل نفيا لتقييده بالترتيب وكذا في القول الذي نقله عن ابي علي والهاء في قوله ولوروده عائدة الى الواو قال المصنف رحمه الله ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب الامكان للاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فيسحتكم بعذاب مجاز فان الوعيد من الله تعالى لشبه الوقوع لامتناع الخلف فيه اقول من الحروف التي تحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب بحسب ما يمكن ان يكون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على الامكان فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد وبعده بما يمكن ودخولها اليها في اقل منها والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف بورود الفاء في كتاب الله تعالى لغير التعقيب ومتى كان كذلك لم يكن موضوعة له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عند انفصالها الى يوم القيامة واما الثاني فلانها يكون لغير التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هاهنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه

انفقوا ان وغيره تم يخ الخلاف فيه وذهب قوم من حيث اخباره تعو به فتشبه الواقع في اثنا

قال قدس سره ومنها في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار وتقديرا مثل في جذوع النخل

اقول لفظة في من الحروف التي تحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية كقوله تعالى
وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن
المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه
وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية
اجماع اهل اللغة وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عم في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه
فخر الرازي بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر
لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قال

ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزايدة ومنها الى وهي لانتهاء
الغاية ولا اجمال كما توهم قوم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها موضوعة للانتهاء ثم الغاية
قد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها وقد لا تتميز كالمرفق فيجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي
للالصاق وفي المتعدي للتبعيض وانكر سيبويه في ستة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض والفرق
بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل آلة في المسح مع اليد ممسوحا مع
عدمها لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي للحصر بالنقل من اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي
ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين
العكس اقول هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك
لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج [illegible] من الباب ومن هذا الباب
فلان افضل من فلان اي فضله وابتداء الفضل ثم ابتداء فضله والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة والثالث كقوله تعالى يطاف عليهم باساور من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى وما للظالمين
من حميم وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقيل انها هنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى

ونصرناه

ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الرازي انها حقيقة موضوعة
للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له
متعينا لان لزوم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها على ان
الاصل نفي الاول حيث ابتداء الخروج عن غيره وفي الثاني بعض المأخوذ عن غيره وفي الثالث
انها جنس المضاف اليه [illegible] ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في دلالتها
على دخول ما في الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الآيتين فان الغاية
داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على
الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية بل
من هذه الجهة يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصالها عن
ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير في الغسل من غيره واما
عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الرازي ضعفه
ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك
وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه
وفيه نظر للمنع من المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على انا نمنع
وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى
في الآية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله وقوله
تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق
والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الرازي ان دخلت على فعل
غير متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه
كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني [illegible] عليه بان

بأن الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين قولك مسحت المنديل والحائط وهو
افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمصنف لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه
بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة
له لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب وكذلك
ذلك قول ابن جني ان الذين يقال من ان الباء للتبعيض هو شيء لا يعرفه اهل اللغة ثم
اشار الى جواب حجة فخر الرازي بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القول
الاول آلتين في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض
والثاني الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثاني فهو ممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول
الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع فيه ولو حذفت لفظة يدي
جعل المنديل هو نفس الممسوح بمعنى الفرق وقد يرد ان الباء عوضا كقوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار ويجيء في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب
شقيا وقيل معناه انها للسببية ومنها لفظة انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصنف على
ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها كما قال الاعشى ولست
بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق وانما الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا ومثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي
نقل مع ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما
ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة اعني
انما منهما على حالهما لاصالة عدم النقل وح نقول لا يمكن توارد مدلوليهما اعني النفي والاثبات
على محل واحد لاستحالة التناقض فلا بد وان يكون النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع
الاجماع على انتفاء العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى
الحصر المدعى وضع لفظة انما له فان قلت قد وردت لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى لغير الحصر

كما في قوله تعالى

از روایه جواب شده

کما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان
ليس منحصرا في المؤمنين الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا فظاهر ان ارادته تعالى ليست منحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت
منذر من يخشاها والانذار عليه ليس منحصرا في من يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعا
لغير الحصر فلا يكون موضوعا له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر في الكتاب
العزيز والحصر في الايات المذكورة محقق اذ المراد من المؤمنين في الآية الاولى
الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار وتقدير الآية والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم
والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم
وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في التقريب الى الطاعة لا مطلق
الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد
مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل
اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان
يكون مجازا واعلم ان الحصر انما يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره
وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
الآية فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم
يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له عليه السلام ونفي غيره من
الصفات المتوهمة مثل كونه ملكا او غير ذلك عنه قال قدس سره الفصل الاخير
في الخطاب وفيه مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم التكلم
بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله كأنه رؤوس الشياطين
وبكون منزه كاملة وما يعلم تأويله الا الله لاشتراع العطف لاستحالة عود الضمير يقولون الى
المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسماء السور والتمثيل برؤوس الشياطين تمثيل بالمستنكر
في الغاية والتوكيد معلوم والعطف لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه اقول قد عرفت في صدر الكتاب

في الخطاب

لامتناع

ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمص عرفه ههنا بانه الكلام المقصود به الافهام
فالكلام كالجنس وبه تخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي
والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب تخصه لا بحسب
نوعه والا لا ينتقض بكلام الساهي وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون الفائدة
لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف به يحتاج الى التقييد بالمفيد
واعلم ان غرض المصنف من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام
فبدا بتعريفه لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب
وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته الى الشارع مفيدا لمعرفة خطابه مع افادة
معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما
استحالة خطابه تعالى بالا يعنى به شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى
اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد فيه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل
على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود
اذ على تقدير جواز هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ
الشرعية لجواز ان لا يعني بها او ان يعني بها خلاف مدلولاتها فلهذا بدأ المصنف بذكر هذين الامرين
وجعل كلا منهما في بحث مفرد الاول في استحالة خطابه بالمهمل والمراد بالمهمل ههنا ما لا يفيد شيئا
بحسب تخصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن لم يعن ذكره بحسب تخصه فائدة
لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى بما لا
معنى له في نفسه وخالفهم في ذلك الحشوية من اصحاب الحديث وجوزوا ذلك احتج المصنف
على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص على الله تعالى ممتنع اما المقدمة
الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتجت الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول
انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوائل السور
وكقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين وبما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلاثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما تقدم الثاني ان الوقف
على الله من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا واجب
ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بما لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم ان يكون
الواو في قوله تعالى والراسخون في العلم واو عطف ويكون قوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال
كانه قال قائلين امنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك عائدا الى المعطوف عليه والمعطوف
عليه وهو الله تعالى لوجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى
من جملة القائلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا لكونها عاطفة
يستلزم زيادة الاستثناء واضمار حرف وهما خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا
الراسخون في العلم فتعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات
مختصا به تعالى مع كونه مخاطبا بها وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول
الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند
اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه
الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان
المفسرين ذكروا لها معاني كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤوس الشياطين فان
العرب كانوا يستقبحون ذلك بالتخيل ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فلو ليس
مهملا بل مطلق واما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود
زائد على المؤكد وعلى الثاني المنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على
العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان
كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف اذا ثبتت القرينة وهي
الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع فقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى
ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة قال البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف

ظاهره من دون البيان والثاني ان الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل اقول هذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجئة واستدل المصنف على ذلك بوجهين الاول ان ذلك يلزم الاغراء تعالى بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظه كان اعتقاد ارادته له جهلا وح يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء السامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد علم من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره والمصنف جعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه وح لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه بالمهمل مطلقا لعين الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم ظاهره سواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا قال قدس سره البحث الثالث في ان الدلالة اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكرناها قد يعلم في محكمات القران فيثبت القطع اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الرازي في المحصل وجوزه الاخرون الاول

بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات غير يقينية والموقوف على الغير اليقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فلان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة ولا اجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احدهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد ونقل الاحاد غير مفيد لليقين وايضا فان المرويات عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيتهما حجية قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته وح يجوز غلطه ولحنه وقد لحن المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص وتقريره ظاهر مما مر السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير ليتميز المعنى بذلك وهو ظاهر واشتراطه ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة امر تعرض لها المص هنا واشار اليها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي يدل على نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل فان الدليل العقلي اصل الدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي بمعارضة الدليل النقلي لابطل النقل ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان

الرابع عدم النقل

فرعه فبهذا ما نقله من نقل النقل والعقل والنقل والمصطلح لم ينقض هذا القول وادعى ان الحق
خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا في النحو
والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواترا وكذا زيادة
حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا او ياء او واوا نحو راس وبير ومومن واشباه ذلك
وبانا نعلم ان المراد من محكمات القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد لا اله الا هو وامثال
ذلك ظواهرها وان هذه القواعد منفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف
من امثال تلك المحكمات يقينيا قال البحث الرابع خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية
ان وجدت سواء وجد غيرها من الحقايق او لا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت
على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله على احدهما على قرينة وان انتفت العرفية
فاللغوية وان لم يكن فالمجاز فان تعددت العرفية حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف
عندها وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقي ويسمى دلالة الاقتضاء
اما شرعا كنذر العتق او عقلا كرفع الخطأ او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف
على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على التخصيص في الحكم وقد يجمع من الخطابين حكم آخر
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويحصل الحكم منهما مثل
دلالة الاجماع على تساوي الخالة والخال ودلالة النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل الخطاب
على الظاهر فان اتحد المجاز حمل عليه والا بقي مشتركا ان لم يترجح احدها والا حمل على الراجح اقول
يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد لذلك
قاعدة وهو ان اللفظ الصادر عن الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا فان كان
الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها او لا لان
الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه فان لم يكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان
كان له

حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن
عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة
في معنى وعند غيرهم في غيره حملت كل واحدة من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف
عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بما هو ظاهر من غير ارادة ظاهره
مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل كانت متساويين
كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية
او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر حمل المجاز ثم المجاز اما ان يكون
متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب
الحمل عليه وان لم يترجح احدها وكان الراجح متعددا او متساويا كان كاللفظ المشترك
يفتقر في حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب
الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته
عن انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا
من الخطابين مستغن في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الضمايم والثاني وهو المحتاج
في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على الحكم فينقسم
الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا آخر وقد يكون اجماعا وقد يكون
قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون كل
واحد من ذينك الخطابين او الآخر مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر بحيث ينتظم
منهما قياس ينتج الحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما
ينتجان ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون
احدهما والا على التعيين من هذه الامرين والآخر دالا على تعيين بعض تلك الآحاد لاحدهما فانهما

يدلان على تعين ادنى المقدار الذي ... مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين
فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال
يرث ودل الاجماع على ان الخالة تشاركه في الارث فانهما يدلان على ان الخالة
ترث لاستلزامهما متصلة موجبة استثنى فيها عين مقدمها فانتجت عين تاليها هكذا
كلما كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع
والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على
تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح
لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية وهي استثناء
عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد
بين كونه بيانا للحكم اللغوي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو
كونه مبيحا للسفر حيث كان قد نهى عم عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله عم من حيث
كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون اللغوية ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل
عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما
ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون
المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته
قد يكون مستفادة من العقل كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان العقل
دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المواخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب
على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان من الامة واقول هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فلمنع
من عدم صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين
والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم وان جاز على احادهم كما يأتي في الاجماع واما ثانيا فلان
ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما لزم من التركيب وقد يكون شرطيته

مستفادا

مستفادا من الشرع كقوله اعتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد
ذلك من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني ان لا يكون شرطا [illegible] المقصود على
الايلاء واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى
المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان الغرض من
تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين فانه يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه دلالة
التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم
السائمة زكوة ويسمى دليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص
بالحكم عند من يقول به قال المقصد الثاني في الامر والنهي وفيه فصول الاول
في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل والنزاع في الاول
واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتجوا بجواز الاستعمال فيه على الحقيقة كما في قوله
تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم
وهذا امر عظيم والجواب ان الاستعمال كما يوجد مع المجاز يوجد مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال
به عليه خصوصا وقد بينا اولوية المجاز على الاشتراك اقول لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس للامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه
بخصوصياتها وبدأ بمباحث الامر والنهي لدلالتهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدأ بالامر
لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم ان لفظ الامر حقيقة في
القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انها هل هي مع ذلك
حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في
الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء والصفة
وبين الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع
كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانه
حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظ الامر في الفعل ومتى كان كذلك كان

حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القرآن العزيز والشعر والعرف اما القرآن فكقوله تعالى حتى اذا جاء
امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التى فعلها الله تعالى فى ذلك الوقت وقوله
تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر تجرى فى البحر مسخرات
بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فقول الشاعر لامر ما تسود من
تسود واما العرف فكقول العرب لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم
والمراد طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا هالنى واما الثانى فلما عرفت من
ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة اجاب المص بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك
لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا
يكون دالا على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى
الدلالات الثلث هذا اذا كان نسبة العام الى جزئياته على السواء اما مع كونه اولى
باحدهما من الآخر كما فى مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال فيها مجازا اولى من كونه
حقيقة لاستلزام الثانى الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل
على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظة الامر فى الفعل ويجوز ان يكون المراد
فى الآية الاولى القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نم انه اطلق عليه
لفظ الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الآية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد
يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اى
اطاعوه فيما امرهم واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه
وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر فى السرعة ومن المعلوم انه ليس كذلك
فيجب تاويل المراد والله اعلم انه تعالى من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات
بامره المراد الشان لان الجرى والتسخير ليس فعلا له تعالى بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا
بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد من القرائن وهنا ليس كذلك فان
ادعوا فى هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا كون الفعل مرادا

والفعل

والفعل احتجاجهم بالكلية احتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر بالفعل او امر فلان
مستقيم او تحرك لهذا الجسم امر او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثانى
الشان ومن الثالث الشئ ومن الرابع الغرض وتردد الذهن
بين فهم هذه المعانى عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكه بينها اذ لو كانت حقيقة
فى احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كان حقيقة فى امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد
عند اطلاق لفظ الامر بل المتبادر انه بمعنى القول الى الفهم والهاء فى قوله فيه على الحقيقة
عائدة الى الفعل وعلى يتعلق باحتجوا والهاء فى قوله فلا يجوز الاستدلال به عائدة الى الاستعمال
وفى قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة قال المص قدس سره البحث الثانى فى حده وهو طلب
الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم
اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها من الساهى والغافل والنائم مع انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة
اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه
عالم بعدم ايقاعها منه فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولصحة اريد منك الفعل ولا امرك
به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار عذره والجواب المنع
من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر فى المعلوم وتمام الاستقصاء
فى هذه المسئلة مذكور فى كتب الكلامية ونفى الامر معناه الالزام وان كان
مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة هنا ويأتى فى امر طالب
العذر والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولا يطلبه اقول
لما بين ان لفظ الامر موضوع للقول المخصوص شرع فى تعريف ذلك القول فقوله
طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذى هو النهى وبه يخرج ما ليس بطلب من
انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهى والمراد
بالفعل هنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهى وبالخبر وغير ذلك

من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز عن طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى
امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس
ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون
ماذا تامرون قال عمرو ابن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق
قتل ابن هاشم وهذا هو الحد الذي ذكره فخر الرازي في المحصول واختاره المص في النهاية
وفيه نظر فان الامر عنده ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال
على الطلب وحده فخر الرازي ايض في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل
الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده بالدال اخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج
ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على الطلب المركب كالنهي وقوله على سبيل
الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة المطابقية لا الالتزامية والا
لانتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تستقر في هذا المكان او لا
تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في
المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل ضد الفعل ينتقض الحد في طرده
ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا عما سكت الله
عنه فانها اوامر فلا يصدق واحد من الحدين على شيء منها ولا يرد على طردهما مثل
اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب
ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال
على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على جهة خاصة قلت ينتقض بقولنا وجوب
طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فايدة تامة لان الامر من
جملة اقسام المركب التام وح يندفع النقض بالقول المذكور وقد نقل عن اوايل الاصوليين
حدود فيه مثل قول القاضي ابو بكر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري

باعتبار

باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما على
تعريفه فيكون دوريا ولتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها
فلو كانت معرفة له دار ايض وكقول المعتزلة الامر هو قول القايل لمن دونه افعل
او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول
فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني الآتية مع كذب الامر على كل واحد منها
واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو الاعلى حال الاستعلاء
مع كذب التعريف المذكور عليه وايض فيه لفظ او وهي موضوعة للشك والايهام وهما ينافيان
التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهي ويدرك تفرقة ضرورية
بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه آيات كونه معلوما
له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغ مختلفة
بحسب اختلاف اللغات والامم والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغ
منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنايم والغافل فلا يكون هي اياه والا
لانفك الشيء عن نفسه وهل مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا
ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزايد على الارادة غير معقول
لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز
وضع لفظ الامر المتداولة بين الخاص والعام بازائه لاستحالة وضع اللفظ المشهور
لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف
بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم
يردها منه لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله
تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب
من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول

الوزير ان لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يقع
ذلك لكونه ح متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر باطلاق احدا وعن
اتحادهما وليس والا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال
ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال
امرتك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة لو صح هذا القول الثالث ان السيد
قد يامر عبده بما لا يريد كما لو ضربه فتوعده الملك بالمواخذة ان كان لا لموجب فاعتذره
بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بانه يامره في حضرته بامر فان السيد ح يامره بفعل
ولا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها
لما تقدم فيغايرها واجاب المص عن الاول بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه
استمرار عدمها ومن استثنائها على تقدير تعلق علمه تعالى بعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه
حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني عدم اقتضاء العلم العدم الامتناع والوجود
الوجوب المذكور في كتبه الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المتقي الالزام مع كونه مريدا
لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض فيه بانه
يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك به ولهذا لا يستقبح الناس ان يقول
السائل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والمحقق ان الامر ليس عبارة
عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزئها الطلب او الارادة وح لا يلزم من
ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الارادة عن الامر لانها اعم منه بل يلزم عكسه
وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة
والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والجواب واحد وهو انه انما وجد
صورة الامر من غير الامر واعلم ان في الدليل الاول المذكور للاشاعرة موضع
نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفا بما لا يفهمونه ولو قال بدله فيكون اتيانا بمعانيها

مريدا

فيكون

فيكون مرادا له تعالى كان اجود وكغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بالتميز بين الامر
والتهديد والارادة قال قدس سره البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب
بالوضع فلا يفتقر الى الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره ولا اثر لارادة
المامور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة
الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على وجود
الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح المرأة على عمتها اقول قد اشتمل هذا البحث على ثلث مسائل
الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي فيها الوضع من غير افتقار الى ارادة
اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع
ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة
موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة
لمعانيها مثل دلالة كل من لفظ الانسان والفرس على معناها احتج الجبائيان
بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة
وبدونها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما يفتقر في دلالتها
على الطلب الى امر خارج عن الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد
ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند
اطلاقها مجردة عن القراين كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتعددة ولو سلم
كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها يفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زائدة
على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر خفي
لا يطلع السامع فلا يفيد تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند
اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم منها الا طلب الفعل المسئلة
الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة في صيرورة الصيغة امرا

كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان التميز بين الامر والتهديد بالارادة ح

وذكره المحققون واستدل المص على بطلان مذهبها بان الصيغة موضوعة لتلك
الارادة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون مقيدة بها صفة الامرية
قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان
يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها
بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك
الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللفظ ح مستعملا لما هو غير موضوع له كاستعماله
اياها في الجزء وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان امر السيد عبده للتهديد عذر
ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به ومر الان اعترف ههنا
بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ابا ذلك من قبل وزعم انها
موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي
مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان
بينهما علاقة معتبرة في الصنعة جاز اطلاق كل منهما على الاخر ولما كان الخبر مشابها
للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله ومشاركة الجزاء اياه في
ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز
والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فلقوله تعو والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وكقوله تعو والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
والمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله تعو اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت
ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في المدلول فان قول القايل
اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على
الاخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعو لا يمسه الا المطهرون وقوله عم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله تعو ولا تنكح البهيمة حتى تستامر معناه لا تنكح
الى غاية الاستيمار قال الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث

وكقوله تعو والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما
عكسه فكقوله عم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في النهي فان
الخبر يشاركه في المدلول فان قول القايل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله
لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعو لا يمسه الا
المطهرون وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا تنكح البهيمة حتى تستامر معناه
لا تنكح الى غاية الاستيمار قال قدس سره الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث
الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب
والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل للقدر المشترك لنا قوله تعو
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق
اللوم بمجرد تركه وقوله تعو واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر
قوله تعو فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر ولولا العقاب لما حسن
التحذير ولان تارك الامر عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله عم لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية ونفى الامر واثبت الشفاعة
المندوب بقوله في خبر بريرة ولحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز
عن الضرر المظنون اقول لما ذكر ان لفظ حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع
في ذكر مدلول ذلك اللفظ مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل
البدل الاول الايجاب كقوله تعو اقم الصلوة الثاني الندب كقوله تعو فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا الثالث القول كقوله تعو واشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة تشترك
في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب
لا ينقص ولا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه الرابع التهديد كقوله تعو اعملوا ما شئتم الخامس
الاهانة كقوله تعو ذق انك انت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل رب اغفر لي السابع

الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله
التاسع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا
قردة خاسئين الحادي عشر التعجيز فأتوا بسورة مثله الثاني عشر التسوية فاصبروا او لا
تصبروا الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل
الرابع عشر الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والمصنف
اقتصر على ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه
المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة لا تفهم من مجرد الصيغة بل انما تفهم منها عند اقترانها
بقرائن دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي
واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي
الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المصنف هنا وقال في النهاية انها موضوعة
لغة للطلب الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من
المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي
هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب
دلالة على ان الامر اوجب الفعل للمامور به والوجوب دلالة على ان المامور به له
صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى
انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب
وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما
وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم
والتنزيه وزعم اخرون انها مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاقل المراتب
وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغة
مجردة نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة

في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل
على انتفاء ملزومهما وحقق المدعى وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك
واحتج المصنف على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة
واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر
للوجوب لما ذم ابليس بمجرد ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي
وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل
للوجوب الذي هو المط واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب
ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي
ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظ وفيه نظر ايضا لانه لو كان
مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب
لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا للمخالفة
والممانعة واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم
حقية الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا الامر قد يفيد الوجوب
عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب
عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان
الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا
غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن
الثاني ان الذم مرتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا

للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعـ فليحذر الذين يخالفون عن امره الآية
امر الله تعـ مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر
بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فتضاد ما ترك العمل بمقتضاه
والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور
قد وجد منه ما يقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على هذا الوصف
موذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نم
ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر على
سبيل الممانعة والمشاقة وكذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على
تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض عليه المصنف بالمنع من كون تارك المامور به
مخالفا للامر ولانم كان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه
الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان المراد اتيانه على
وجه الوجوب وبالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فاذن المخالفة عبارة
عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر اونقول ان موافقة
الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فالمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او
اعتقاد عدم حقيته سلمنا لكن لانم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ويمنع دلالة
الآية على امر مخالفي الامر مامور بالحذر بل هي دلالة على الحذر عن مخالفي الامر
سلمنا لكن الآية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب
الحذر نعم يدل على ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فيه فان ذلك
حسن الحذر كاف لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت
لانم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه
المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امرنا للوجوب فلم قلتم

ان كل امر كذلك وايضا فالمراد في امره يحتمل عوده الى الله تعـ والى رسوله عـم ح لا يدل على
ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن
لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما هو موافق
امره بل مخالف فبهذا الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه
قلنا مسلم لكن لانم انحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه
الامر بل يدعى ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه
وذلك شامل المخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فليس بشئ
لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشئ عبارة
عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الآية على امر مخالفي
الامر بالحذر فدعوى ولانها على الحذر عن مخالفي الامر فيبطلها عدم تعين المامور
بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم
وعلى تقدير تسليمه يبقى قوله ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان الحذر
لا يتعدى الى مفعولين قوله الآية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا يخفى
وجوب الحذر الآن ولكنه لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا
اذ جواز كون الحذر مشروطا بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه
لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع وروده
قوله انما يدل الآية على كون امرنا للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر
المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره
الا الامر الفلاني ولانه تعـ رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف
مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم فيتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف وانما

قوله انه يدل على ان امر احدهما يعني الله ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم
لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك امر الله
ورسوله مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر عاصيا مستحق للعقاب معنى تارك
ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر للوجوب الا ذلك اما الصغرى
فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم الآية افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد
بالعصيان هنا ترك المأمور به واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدا فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان
لو كان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله
لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة
ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون
تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب لا يكون مأمورا به مع كون تاركه غير عاص واما
الكبرى فممنوع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك
مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم
لو كان زمان الفعلين واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل
والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في
المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمأمور به التزاما لا مطابقة
ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التأكيد بايراد احدى الدلالتين
بالاخرى وكون المندوب مأمورا به ليس حقيقة بل مجازا لكونه لازما للوجوب وعن الكبرى
كليته لان من لفظ موضوع للعموم على ما سيأتي والاصل استعماله في موضعه ونمنع من كون
الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على العصيان
فيتحقق حيث تحقق الخامس قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة نفى امره

خالدين ظ

اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان
للندب لم يكن عليهم في تركه شيء فلم يتحقق المشقة منه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر
للندب لم يستلزم مشقة زائدة يمتنع لاجلها والرازي استدل بهذا وجها بعيدا
على كون المندوب غير مأمور به قال لان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره
فيكون هنا مفيدة لامتناع الامر بالسواك لوجود غيره وهو المشقة والاجماع واقع
على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب
غير مأمور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب
وفيه نظر فان الجزئين انما دلا على ان بعض المندوب غير مأمور به لان نتيجة الشكل
الثالث لا يكون الا جزئية وح لا يتعين كون المأمور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا
فان قولنا بعض المندوب غير مأمور به لا ينافي صدق قولنا كل ما هو مأمور به مندوب
السادس خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد فكرهته فقال لها عم راجعيه فقالت
اتأمرني يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عم الامر
واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مأمور به
فتعين كون المأمور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل
ولانها عللت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي عم عليه فكان
الامر للوجوب وح وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء
الامر به لا يدل على عدم كون المأمور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نم انها عللت
بانه لو كان امرا لكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عم الزامه السابع
ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده
وذلك دليل على حسن ذم تارك المأمور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن
حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب
يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المأمور به

ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان
مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي الى تحصيله بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر
على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر الا على تقدير
كونه مندوبا واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله عم دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما آمن والآخر مخوف تعين سلوك
الآمن وذلك من مقتضيات العقول ولان مخالفة الامر ضرر مظنون فيجب دفعه
وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة
موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة
بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة
في الندب مجازا في الوجوب قال لا قد احتجوا باستعماله في الوجوب والندب
والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب ان المجاز قد يصار
اليه للدليل وقد بيناه اقول لما فرغ من ذكر دليل على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل
بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل
مع جوابه وتقرير الدليل ان الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب
ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى
اقيموا الصلوة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة
في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول يلزم الاشتراك
والثاني يلزم المجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المط والجواب ان المجاز
وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة
الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه
مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على عدم الاشتراك

سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او الوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك
يكون مستعملا في كل واحد منهما بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه
في دلالة اللفظ عليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الاخر ارجح من
كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قال ترتيب الامر الوارد
عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر
لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض بقوله فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا
في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ
وهو اختيار المصنف وقال اخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب
متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول
فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى
معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع
الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز
ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس يفيد الوجوب وامر
الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق
المقتضي فلانا لا نم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدأ للوجوب وتساوي
الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاده الحظر اما غيره فليس ضدا له وان
استحال اجتماعه معه وافادة امر السيد للوجوب للقرينة والحائض والنفساء مأموران
بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر اخر واحتج
الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله مفيدا لوجوب الصيد والوطي والتالي
باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المصنف عنه بان ذلك معارض بقوله

فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب
الحظر وهذا ارجح مما ذكروه لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جاز فلا قادح
في كونه مقتضيا ووجوب الاثر بغير مقتضيه ح في بداية القول ويجاب عما ذكروه ايضا
بان عدم افادة الآيتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد
كونه عقيب الحظر قال الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار
كون كل عبادة ناسخا لما قبلها ولقبول القيدين فيقال افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض
احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء
دائما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى ره على الاشتراك بحسن الاستفهام
والاستعمال وبما عرفت الحق مطلوب على ما سيأتي اقول اختلف الاصوليين
في الامر المجرد عن القرائن فقال ابو اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال آخرون انه لا يقتضي
وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المط وهو تحصيل الماهية لما حصل بالمرة
الواحدة اكتفى بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر
الرازي واختاره المص وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون
اما لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة
او التكرار واحتج المص على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد
من معنى الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك
بينهما اما الاول فلان الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول
السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل ان العقلاء
يذمونه لو كرر شراء اللحم او ضيع الدابة لحظة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن
حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصه او في احدهما مجازا في
الاخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني

وهما خلاف

وهما خلاف الاصل فتعين المط وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده
على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على
الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات
مع المضادة والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي
استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ
ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح والوجه الثالث
ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى
كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظ فانه يصح ان يقول السيد لعبده
افعل الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين
القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به
تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر افادة التقييد وبتقييده بالآخر نقضا
لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي بط بقسميه كما تقدم فكذا المقدم وفي كل
واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد بالاستعمال اللفظي في كل
من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصه كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء
كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه فلما ذكرتموه
واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصه ان كان باعتبار وضعه له ايضا
ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولانه
يتفرع افادته اياه الى قرينة وذلك اية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان
كان اعم من كونه بخصوصه او لا مرصادقا عليه فلا نم لزوم المجاز على تقدير انتفاء
الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما يلزم ان لو لم يكن احدهما
فردا للاخر اما على هذا التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار

واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم للمطلوب
وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلا نم لزوم
التناقض والتكرار بغير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التكرار
ورفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده كما في قوله تع تلك عشرة
كاملة وقول القائل رأيت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما
خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون تعيينا
لاحد معنى اللفظ المشترك وتبيينا لارادته واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي
اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المط بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاء
مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب
منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المص عنه بالصغرى ولئن سلمناه
منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك
دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن ويمنع ايضا من علية الوصف اعني الطلب
المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الامر بان يقال له
اردت مرة او التكرار كما روي ان [illegible] قال للنبي ص احجنا هذا لعامنا
او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او
للقدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه
قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال
الحقيقة والمص جعل هذا مذهبا للسيد المرتضى هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان
الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب
انا لا نم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام
عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن له ان يقال اي عبيدك

بل قد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اسدا فيقال له تعني الحيوان
المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال يشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا يكون
دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة
يعارضه اصالة عدم الاشتراك وح يجب حمله على القدر المشترك وقول المص على
ما سيأتي يريد به ما سيذكره في ان للعموم صيغة تخصه قال البحث الثالث
الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية لحسن اذا دخلت
السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعطه درهما ان دخل الدار ولان
التعلق اعم منه بقيدي الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته
ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة اقول لما بين ان
الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان الامر المعلق على
شرط او صفة كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارها بتكرره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فالقائلون
باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرر الامر بتكرر الشرط
او الصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء
والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال آخرون بتكرره مطلقا
وقال فخر الرازي وجماعة من المتأخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ
ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس وقريب من هذا اختيار المص وهو
ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المص
على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادته التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين الاول
ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا
اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعطه هذا درهما

ان دخل الدار لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق او اعطاء المذكور درهما كلما
دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم افادته
التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك
مستفاد من القرينة ولذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شئت
فاحمد الله واذا اصمت فافطر على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعلق الحكم على الشرط
او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من
القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان انتفاء
دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليها اما مع كونه في
احدهما ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فيصرف العام اليه الا يرى ان اللفظ
الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة يراد به مجازه فاطلاقه مطلق اعم من كل
واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته التكرار
على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة يستلزم معلولها في جميع
صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة التامة واما القايلون
بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول
بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط او الوصف
علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظ واما الاول فلان
من قال ان كان هذا عالما فاقتله وتمثل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمه
العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف بالعلماء واعظم الجهلاء
فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف
والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون لسبب كون العلم ينافي الاستخفاف
والجهل ينافي التعظيم والثاني بط فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف

بسبب ارتداد

بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام
والتعظيم بسخاوته وشجاعته فلا يجوز استناد الاستقباح الى وصف اخر لان
الحكم به يتحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فيتعين الاول وح
فتعين الاول وح يتكرر بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر
لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل
شرطا لاضدادها والشرط مستلزم للمشروط وجودا قال البحث الرابع الحق ان الامر
لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل
فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ولقبوله التقييد بكل منهما من غير تكرير ولا نقض ولان
المراد من الامر ادخال الماهية في الوجود وهو شامل للقيدين كالخبر اقول اختلف
الناس ههنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر مفيد للتكرار ان
الامر يفيد الفور وقال الجبائي وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية
والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه
وقال الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك
بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من امر خارج وهو اختيار المص واختاره
فخر الرازي ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول ان الامر قد
استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كالامر بالايمان فانه واجب على الفور والنذر
المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور
فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم
دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان
يقال السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعل هذا
متى شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار

وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق
بين قولنا يفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع
ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي
كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم
واما الثالث فلان المراد بالفارق ان كان كل واحد من مهية الامر والخبر من حيث هو
لم يلزم مساواته الخبر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك
من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لازم خواصه بل مجرد مهيته لزم مساواة
الخبر الامر في لوازمها معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو
بط اتفاقا قال احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله تع سارعوا
الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان جاز الى غاية معينة
وجب او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز لا اليها خرج عن كونه واجبا وان
جاز الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم بتركه لا عزم
الفعل ولان الامر ههنا للفور لقوله تع فقعوا له ساجدين والمسارعة الى المغفرة مجاز
اذ المراد ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من خارج
والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت
شئت وكقضاء الواجب والنذر المطلق اقول احتج القايلون باقتضاء الامر الفور
بوجوه الاول ان الله تع ذم ابليس على تركه السجود عقيب الامر بقوله جل من
قايل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له
ان يقول انك لم توجبه علي في الحال الثاني قوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تع فاستبقوا
الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة

اليه واجبة

اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية
والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير بط اما الاول فلان تلك الغاية اما ان يكون معينة
او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل
المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن اذا لم يكن لامارة
موجبة له لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض
او علو السن اذ لا قايل بغيرها لكن ذلك بط لان كثيرا من الناس من يموت فجاة
من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب
على كل مكلف وان لم يكن لغاية معينة او كانت معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه
يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا
وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية
فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دايما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب
عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقرونا بالعزم على عدم
الامتثال في ثاني الحال وابائه واستكباره بدليل قوله تع ابى واستكبر والتجبر على آدم وافتخاره
عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان
مقرونا بما يدل على الفور لقوله تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله
بل المراد سببها كما مر وليس في الآية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله
بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان
بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع
وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل
فيه وما ذكروه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع

المقتضي له

الاتفاق على وجوبه مع جواز تأخيره كقضاء الواجب والنذر المطلقة والكفارات وسائر الواجبات
الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا

البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عند عدم

الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم خرج عن كونه شرطا
والاجماع ان يكون لكل شيء شرطا لكل شيء ولان يعلى بن امية سأل عن سبب القصر مع الامن
واقره النبي ص ولقوله ع والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة
اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء مقترن بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم
ذلك الشيء ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب
ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية الى ان الشيء المقترن بحرف ان
شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلان اهل
النحو اطبقوا على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن به شرط الجزاء المعلق عليه
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما
الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء
شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند
انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام
الشرط وجود مشروطه وتأثيره فيه وح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن
كونه شرطا له اذ لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكل شيء وهو باطل
اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلاقة وهو في العلة بل وفي جميع ما يقرن
بحرفه وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كالامام الرازي واتباعه ادعوا ان
حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو
لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا احكم بان استثناء نقيض التالي في الشرطية
ينتج نقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئا وح نقول لو كان الشرط

فيما ينتفي الحكم المعلق عليه باسره لخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني
اليه او في شيء منها والمجاز ان لم يكن بها وهما خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك
بينهما وهو اللازم لما علق عليه وجوده او عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال
كونه لازما له وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا له مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما
لكان كل شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركته غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا
وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره مندرج فيه لزوم كون
الشيء شرطا لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد والثاني ان يعلى بن امية فهم من تعلق
القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حين سأل عمر بن الخطاب وقال له
ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله له لقد عجبت منه فسألت النبي ص عن ذلك
فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم
المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول ص اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى
واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من انتفاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من
عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما فهما عن الايات الواردة في وجوب
الصلوة والاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على حاله وهو الاتمام
ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف
للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات
على وجوب الاتمام فانه قد روت عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين
فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر
انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما في الصلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار
عليه من الركعتين من الرباعية ولفظ القصر لنفس الاقتصار على تلك الركعتين فاطلاق لفظ القصر

في الآية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن للغفر الذي ليس
اقوى دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم
التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الآية فقال النبي عم والله لازيدن على السبعين
وهذا يدل على انه عم فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم المشروط
اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عم لا يستغفر للكفار
وفاقا ولانه عم اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع
الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل منك
سلمنا لكن لا نم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عم ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ولكن
المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم ولترغيبهم في الدين او لمصلحة راها في
ذلك وفيه ايضا نظر فانه عم لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء الشرط اولا لحب الغفران لهم
على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه
وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث ينبغي على تقدير صحته انما يدل على ان الحكم
المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمصنف خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه
قال احتجوا بامكان قيام غيره مقامه وبقوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط
حينئذ احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والآية انما تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن
فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون
للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك ههنا فان مع البغاء الحاصل من
نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء اقول هذه اشارة الى حجة الخصم مع الجواب
عنها واي حين وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر فلا يلزم
اراده ع

من عدم الشرط مطلق عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط
والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط
به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله بيان الملازمة قوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط
في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن للتحصن واذا كان عدم الشرط موجبا لعدم المشروط
كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان
مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد
الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير
عدم احدهما ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من
الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم
لكون الفعل ممتنعا وهو ههنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يردن البغاء
فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن
له ولقائل ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم
تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول عنهما وايضا لما خص المص الدعوى
بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط
وكلامه في الامر لا في النهي قال البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي
عدم الامر المعلق به خلافا لبعض الشافعية لانتفاء الدلالات الثلاث
اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق
مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه لان العام لا يستلزم الخاص اقول اختلف
في ان الخطاب الدال على حكم معلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عم في الغنم السائمة
زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة منه كنفي الزكوة عن المعلوفة

من الغنم مهنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة
وجمهور المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن شريح وهو اختيار فخر الرازي والمص
واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن
او الالتزام والتالي باقسامه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من
انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من
اقسام التالي فظ لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا
للنفي عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ والاعلية منطوقة لا مفهومه
وليس الكلام فيه ولا المعنى مشتمل على جزء هو انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث
فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول
عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفاءها في المعلوفة
ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل حصول
وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن الغنم او قال لا زكوة في شيء
من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله
وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعـ ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية
الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عم
في الغنم السائمة زكوة ومع تكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام
لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية
مطلقا قال وقول ابي عبيدة في قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه
يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده لا انه نقل
عن اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالذكر او سبق بيانه او سبق خطوره

في حق غيره

في حق غيره تعـ او حاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد
او لان بيان المسكوت عنه غيره واجب او لتنبيه بالخصوص او لجعل على الاصل كما لو قال
لا زكوة في السائمة وخص المنطوق للاشتباه فيه اقول لما ذكر الحجة على مختاره اشار
الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيدة القاسم
ابن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بدلالة قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عم مطل الغني ظلم على ان مطل
غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ واللي
الغني وليه مطله ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته سجنه الثاني ان الحكم لو لم يكن منتفيا
بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي بط اتفاقا فكذا
المقدم وفي هذا الوجه لم يذكره المص بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول
ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس مما
يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين
نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره ولما خصص دعواه بالامر المعلق على
الصفة كما فعله فخر الرازي لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني
المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وهي اما شدة
الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا
لسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او انه بين حكم غير محل
الوصف من قبل او سبق خطور محل الوصف ببال المتكلم وهذا آت في حق غيره تعـ
اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تعـ او ليستدل السامع به على حكم المسكوت
عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعـ ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق فانه يدل على المنع

من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة لغير بطريق الاولى او اقرب بان حكم غير محل الوصف
اما لكونه غير واجب او لبيانه بنص اخر مختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ
العام الشامل له وللقسم الاخر ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او ليقدس
عند من يقول بكونه دليلا لتجتهد المكلف في استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور
علية الوصف المشترك بينه وبين غيره المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين
او ليوصل حكم المسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكوة
في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح
تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر
التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وفي قوله تعالى وان خفتم شقاق
بينهما فابعثوا لان التخصيص ههنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما
زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس ... ونزوع على ما تقدم الاول الوصف المعلق
عليه الحكم ان كان علة لذلك اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده
بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان
لا يستند الى علة اصلا وهو خ اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة
لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف
او العلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات
وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا
لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى
علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يمنع كون الردة علة لها وكذا في
العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يمنع كون النار علة له نعم اذا فرض
الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظ

ايضا القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا
لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه لكنه غير النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما
في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك التقييد دفع ما يتوهم
من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الولد اسقط
تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب
عما كانوا يفعلونه من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع
ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا
حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق
ومع ظهور هذه الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكما لو كان التقييد
لسؤال سائل كما لو قال النبي صلعم في سائمة الغنم زكوة فقال ع في جواب له في سائمة الغنم زكوة ففي هذه
الصورة وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث
الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك
الجنس كما في قوله ع في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي
الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر او الابل ام لا قال به بعض
فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل فخر الرازي على ذلك بان دليل
الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه المعلوفة الغنم مقتضياه
دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف
مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة
في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهر الاصالة انتفاء العلة

والجواب ان الوصف المذكور وهو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون ح علة في جنسه خاصة
لاستحالة ثبوت سوم الغنم لغيرها قال البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة
ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن اخرا
اما مفهوم اللقب فليس حجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله
ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان
العدد علة لعدم الحكم كان الزايد عليه علة لا لاشتماله على العلة ولا يلزم من انتفاء
الاقل انتفاء الزايد به فان وجوب ركعتي الصبح لا ينفي وجوب الثلثة واباحة
الاقل ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل لم يجب
كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالثلثة لان الحكم بهما دون الواحد لا يدخل تحت
الحكم بالشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى مثل تحريم استعمال نصف
الكر النجس فتحريم الاقل منها اولى وقد لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم
تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه اقول قد اشتمل هذا البحث
على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى
يطهرن وقوله فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا ذهب
جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسن البصري اليه واختاره فخر الرازي والمص
وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمتي حتى والى
لانتهاء الغاية وح يكون قوله صوموا الى الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن
الليل اخرا وغاية للصوم وقد فرض كذلك هف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل
على نفي الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والاقسام باطلة فالمقدم
مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة المذكورة

واما بطلان

واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر اذ نفي الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ
ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى
الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك
عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود خطاب
فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور
الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول
الوجوب لهما بورود الخطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم
بل يكون مبنيا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها
كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لانه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة
وقوع هذا المفروض او نقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب
الثاني وان ماثله في الوجوب فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب
ليس حجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة
فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا
والمعتزلة والاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان
قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة فان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود
فيندرج في ذلك الباري تعالى والاخبار بكونه غير موجود وذلك كفر اجماعا وكذا قوله
عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله فيدخل ح في
ذلك محمد ص والقول بان محمدا ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار
بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر
لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر صالح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين ان الحكم

وبان انا لو قال لغيره لست زانيا وليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا
ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المفهوم تعلق غرض المخبر بالاخبار
عما اخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقراين الحالية
ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا
الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه منضما الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل
قول القايل صديقي زيد والعالم بكر هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد
والعلم لبكر وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي كونه حجة وخالف
فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المص الاول واحتج عليه بان الصديق
والعالم لو لم ينحصرا في زيد وعمرو لكان اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعلم بزيد
وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او اللون
سواد وقيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف والالف واللام للعموم
وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو
وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم لكان مقصود المتكلم الفرد منها كونه كاذبا على تقدير
تعدد العالم والصديق وذلك ... واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان
عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في
الاصل والعكس متحدان فاذا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك
والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظ وذلك لان المطلق
يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو
استلزامه كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير جايز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر
اعم من المبتدا فيبقى على حاله المسئلة الرابعة في الحكم المعلق بعدد معين اذا قيل
على حكم ما زاد عليه او ما نقص قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما علا ذلك العدد غير مخالف

لحكمه

لحكمه وانكره آخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا
ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزايد عليه علة لذلك العدم
لاشتماله على الناقص الذي هو علة لذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة
لا يكون علة ولو قالوا مستلزما لذلك العدم لاشتماله على علته كان اولى ومثال
ذلك قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه للخبث لوجود
علة عدم حمل الخبث وهو الكر في الزايد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف
وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح
بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة
ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزايد على ما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخ اما ان
يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول لزم اباحة الناقص
كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة الجلدة الثمانين وينبغي ان يراد
بالاباحة ههنا الاذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يتمشى
فانه لو قال اوجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه
وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان
الثاني لم يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يلزم الحكم بشهادة الواحد لان
الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا
فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا
فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون والاول كما اذا حظر
علينا استعمال نصف الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني
تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق
مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زايدا كان او ناقصا والضابط

فی ذلک ما ذکرناه قوله البحث الثامن الامر ان نقل کلام غیره وقبل فیه ان فاد له
وکذا لو نقل امر غیره بکلام نفسه دال فلا ویمکن ان یقال الانسان لنفسه افعل ویرید
الفعل لکنه لا یسمی امرا لان الاستعلاء معتبر ولا یحسن ایضا لان فایدة الامر الاعلام
ولا فایدة فی اعلام الرجل نفسه ما فی قلبه قوله الامر بالشیء هل یدخل تحت امره
بذلک الشیء ام لا فرق ابو الحسین فی ذلک تفصیلا استحسنه فخر الرازی والمص وهو
ان هذا الباب یتضمن مسایل الاولی انه هل یمکن ان یقول الانسان لنفسه افعل
مع انه یرید ذلک الفعل ولا شک فی امکانه الثانیة هل یسمی هذا القول امرا ام لا
والحق لا لان الاستعلاء معتبر فی الامر وهو انما یتحقق بین اثنین احدهما آمر والآخر مامور
ومن لا یعتبر الاستعلاء یقول الامر طلب الفعل من الغیر ولا مغایرة بین الشخص ونفسه
فلا آمرا ذا استعلا ح الثالثة هل یحسن ذلک ام لا الحق انه لا یحسن لان فایدة الامر اعلام الغیر
طلبه ولا فایدة فی اعلام الشخص نفسه ما فی قلبه الرابعة اذا خاطب الانسان غیره بالامر
هل یکون داخلا فیه والحق انه اما ان ینقل امر غیره بکلام نفسه او بکلام ذلک الغیر اما الاول

فان کان نبیا ولم یدخل والا لم یدخل مثال الاول ان یقول ان فلانا یامرنا بکذا
ومثال الثانی ان فلانا یامرکم بکذا واما الثانی وهو ان ینقل امر غیره بکلام ذلک الغیر کقوله
تعالی یوصیکم الله فی اولادکم فهذا یدخل المکلف فیه لانه خطاب مع المکلفین نبیا ولم
باجمعهم الآمر حجة الاولی وفی هذا نظر فان ما ذکره فی الاول مخصوص بامر الواحد لنفسه
علی حدته ولیس الکلام فیه بل الکلام فی امر صادق من واحد لجماعة وهو من جنسهم الی یکون
مندرجا معهم فی ذلک الامر اما لا وما ذکره فی الثانی والثالث من کونه لا یسمی امرا ولا یحسن
لا یلزم منه عدم التسمیة امرا او عدم حسنه عند انضمامه الی غیره فانه قد یکون یقول کثیر امن
القول عند اجتماعهم عنده لیتم کل من هذه الجماعة او کل من فی هذه الدار الی الامر الفلانی
ویسمی هذا القول امرا والامثلة المذکورة غیر مطابقة لما نحن فیه فان القایل ان فلانا

یامرنا بکذا او یامرکم بکذا لیس آمرا بل مخبرا بامر فلان وکذا قوله تعالی یوصیکم الله فی اولادکم
فان النبی صلعم لیس آمرا لنا بل ناقلا امر الله تعالی قوله البحث التاسع الامران ان تخالفا
او تضادا وکان الثانی ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان کان هناک عطف تغایرا
والا اتحدا ان امتنع الزاید عقلا کالقتل او شرعا کالعتق او عادة کسقی الماء وحمل التاکید
او کان الثانی معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغایر مثل صل عدد رکعتین صل عدد رکعتین
بوجوب الاول بامر الاول وفایدة التاسیس اولی من فایدة التاکید وکذا
لو کان الثانی معرفا مع العطف لاحتمال کون اللام لتعریف الطبیعة کاحتمل تعریف المعهود
مع ان العطف یقتضی التغایر فلا معارض له قوله اختلاف الامرین وتضادهما وتماثلهما
انما هو باعتبار اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله اعلم ان الامرین ان تخالفا بان
یقتضی احدهما خلاف مقتضی الآخر وتضادا وکان الثانی ناسخا للاول سواء کانت المضادة
عقلیة کالامر بالتوجه فی حال الصلوة الی الکعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه فی تلک الحال الی بیت
المقدس او سمعیة کالامر بالصلوة فی وقت معین والامر بالصدقة المفتقر الی الفعل الکثیر
فیه فان الثانی یکون ناسخا للاول وان لم یتضادا وجبا معا کالامر بالصلوة والامر بالصیام
ثم ان صح اجتماعهما کالمثال المذکور وجب علی المامور فعلهما اما مجتمعین او متفرقین الا ان
یدل دلیل منفصل علی جمعهما او تفریقهما فیعمل بمقتضی ذلک الدلیل ولا فرق بین ورود الثانی
بحرف عطف او غیره وان تماثلا فان کان بحرف عطف کقوله صل عدد رکعتین وصل
عدد رکعتین تغایرا لاقتضاء العطف المغایرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان یمتنع
فیه الزاید عقلا کقوله اقتل زیدا اقتل زیدا فانه یستحیل تکرر قتل زید عقلا او شرعا
کقوله اعتق عبدک فلانا اعتق عبدک فلانا فان العتق للشخص الواحد لا یتکرر شرعا
وان جاز تکرره عقلا فانه لا یمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه علی العتق مرتین او ثلثة

كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة
واذا كانا عبارة عن واحد وان كان مما يمكن فيه الزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل صلي عدا
ركعتين صل عذا الركعتين فيكون الثاني موكدا للاول لان الظ كون اللام للعهد واما ان
لا يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غيرما افاده الاول وهو اختيار المص
وفخر الرازي الصه وتوقف ابو الحسين واحتج المص على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر
يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شئ اصلا لزم تخلف المعلول
عن علته وهو مح وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا
بامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر
الوجوب كونه علة موثرة فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الاشاعرة
والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به
دلالته على كونه متعلقه واجبا فهو حاصل ههنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا
فلا تخلف الثاني ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد
وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب كونه للتاسيس وفائدة التاسيس اكثر فائدة منه فحمل
كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو
خلاف الاصل فكان اولى وفيه نظر لانا لا نسلم كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به
اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال الحادة الامر اما
على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به
اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر
الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الترجيح معارض باصالة براءة الذمة من الفعل
المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل عذا ركعتين
وصل عذا الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة

والتعريف

والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الرازي والحق اولوية المغايرة لان
اللام كما يكون لتعريف العهد فقد يكون لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون غيرما مما تقدم
وح يبقى دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترضه شيخنا طاب ثراه باحتمال كون
الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وايضا فيه نظر فان
احتمال كون اللام للعهد ح ارجح لسبق فهمه ولعدم فايدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية
مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون العهد صلوة اخرى
تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو
للابتداء كما قال شيخنا طاب ثراه مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه ح وحمل
المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم وروده التاكيد بتكرير من
دون حرف العطف فيكون ذكره لغوا وهو غير جائز وايضا فان كلامه يشعر بانه اذا حمل الواو
على الاستيناف لا يكون ما بعده موكدا والا لما خص ذلك بغيره من حروف العطف
فاذا كان مدلوله المامور به اولا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة فائدة
الفصل الثالث في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة
واختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه
وقيل انه معين عند الله تع وغير معين عندنا والحق ان كل واحد منها واجب مخير فيه
انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واتها فعل كان واجبا بالاصالة لانه لا استبعاد
في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يحل لك تركهما ولا اوجبهما
عليك وايهما اتيت فاعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع والا لعصى بدونه ولا ايجاب واحد معين
عند الله تعالى لان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في
احد باعينه والقايل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه صح والا بطل لان المخير فيه ان كان

هو الواجب فقد وقع فيما فرضه وهو تجويز ترك الواجب والالم يكن مخيرا والتقدير خلافه

(القول) لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الباب انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط كوجوب الحج والزكوة والمصنف قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقين لانا نأخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متأخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفاعلية فيتأخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والاطعام والصيام واختلف في تقديره فقال بعضهم ويمكن غيره المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او يحصل حكم المسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح فهذا غريب ان كان الوصف علة لزم الحكم بعض الاصوليين الجميع الواجب و لكنه يسقط بفعل البعض وقال ابو الحسين وحققه المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع ويأتيها اي يخرج عن العهدة وكان اتيانا بالواجب بالاصالة لا بدل ما وهو مخير في تعيين ايما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال المصنف

لافرق بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا اتى المصنف عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي ذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب وجوب الواحد عدم الجميع كما ذكره وادعى انه غير مستقيم ثم قال ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد اي بهذا القول ما قلناه اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا الاتيان بالجميع ويأتيها اي كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان بطل فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القائل فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك الواجب اذ الاجماع واقع على جواز ترك اي خصلة شاء المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم له على التقدير وجوب الواحد لانه اذا خيره في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير والمقدم خلافه وقال آخرون الواجب واحد معين عند الله وغير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل واحد من الاشاعرة والمعتزلة الى الآخر ويبرأ منه واتفق الفريقان على فساده ودليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يأت والجمع بينهما محال احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان مستندا الى المطلق هف وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فيتعين المعين والجواب ان هذه معرفات وهذه اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اكثر بخصال الثلثة دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو ح والا لكان جميعها واجبا على الجمع وهو باطل اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا الى معللا بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين وهو مح لان

الامر المعين ليستند الى علته موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين محال ان يكون
معينا ولا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو ح
العلم والا لزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد بالشخص وهو ح ايضا فتعين وجوب
واحد معين وهو المط والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد
الا انه وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلل
بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة وعلل الشرع معرفات للاحكام لا موثرات
فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع لكن يلزم
على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض بها الا بالجميع لكن لا يلزم منه سقوط الفرض
به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد
من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لمجرد
خصوصيته قالت المعتزلة طا احتج الاخرون بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يبرأ بدونه وان
كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو ح فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تعالى
والجواب ان محل الوجوب كل واحد من الخلال الثلث من اختلاف الحيثيات قوله
اشارة الى الجواب من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها
وتقريرها ان يقال الوجوب وصف وجودي متعين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصلات
لم يبرأ المكلف بدونه وهو بط اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم
حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه ح لان
ما لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في احد معين وليس عندنا اي في
علمنا وهو ظ فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المط والجواب ان محل الوجوب هو كل
واحد من الخصلات لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق

على كل واحد

على كل واحد منها وهو كونها احد الخصلات الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل اللازم لذلك
وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها او تعينها فالخلاف ههنا من عدم التفطن لاختلاف
الحيثيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون الا في الواجب
لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا قوله
ط قد يجب الجميع الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع على المباح والميتة
والتزويج من كفوين او مع اباحته كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال
كفارة الظهار او خصال كفارة الحنث اقول هذا تفريع على ما تقدم من تحرير ايجاب الاشياء
المتعددة لا على الجمع اعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على
الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب
بل على البدل بمعنى كون كل واحد منها قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب
والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين
فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من
الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا
او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص اليها وذكرا منها الاول تحريم الجمع بين الشيئين
الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول
مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد امكان المباح
الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي
يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا
على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء والجمع مباح الرابع
اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها سترا
تاما الخامس ندب الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين خصال كفارة المرتبة مثل كفارة
الظهار

او خصال كفارة الحنث الى غير ذلك تفريع على ما تقدم من جواز السادس يقع التخيير بين واجبا
على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث
فيها وهي الاطعام والكسوة مستحب البحث الثاني في الواجب الموسع مساواة الوقت
للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل جائز وواقع
لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المأمور به بالفعل في ذلك الوقت
وتخييره ايقاعه في كل جزء منه فاذا تضيق تعين ووقوعه ظاهر في الصلوة وما وقته العمر وتخصيص
الوجوب بالاول كما يقول بعض الاشاعرة وبالاخر كمذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كمذهب
الكرخي تحكم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع
وذلك لان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا او زايدا عليه او ناقصا
عنه والثالث غير جائز الا عند مجوز التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف
به القضاء كما لو بلغ الصبي وطهرت الحايض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول
متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة
الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما الاول
فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار
اما في اوله او وسطه او اخره او اي وقت من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت
امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب
عليه شيئا او لانه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وكل ذلك خطأ فتعين الايجاب الموسع
لامكان اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني
فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك
والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت
اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذر المطلق وقضاء الواجبات

ولوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل المأمور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت
يكون مؤديا للفرض مؤذن وذلك بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء الوقت
مساو لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه
فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها
فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف
الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده
يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به
في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب من الحنفية ومنهم
من قال بان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر
الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا
وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم
اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء
لا يترجح شيء منها على غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون
الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة قال ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب
اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف
به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل والا لزم سقوطه
في الاول ولان الامر دل على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف باطل
اقول ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة
المأمور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاب بدل لها وهو العزم
على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت
لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب

بفعل الصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل
كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري و
فخر الرازي واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وهو الحق والفضل
ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع
الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها
عليه ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه
لما ذكرناه واستدل المص ط على امتناع كون العزم بدلا لوجوه الاول ان العزم لو كان
بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها فيسقط
فرض الصلوة به لان الامر يقتضي فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قام مقامها
في المقصود منها كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان
ببدله المساوي له في المقصود منه واما غير مساو لها في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان
بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان
بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانية ثم حضر الوقت الثاني اما
ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثاني بط اجماعا والاول اما ان يكون
الى بدل او لا الى بدل والاول بط لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو ح
لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المط لانه اذا جاز ترك الصلوة في
الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل لاتفاق تساوي الوقتين في ذلك
الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون القول به منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد
من الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب
العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة عقلا ولا نقلا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف
ما لا يطاق قوله احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا تكون واجبة

الجواب

واجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان
والحق مرجع هذا الواجب الى الواجب المخير وكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد بجواز تركه الى الاخر كذا اول
الوقت ووسطه واخره قوله ذهب هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص
الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة
يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز
تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى
للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما
بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان
به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عنى السيد المرتضى ان وجوب
العزم انما يثبت لكونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو بط لما تقدم
من امتناعه وان عنى انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على
ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل
واجبا لعدم انفكاك المكلفين من احد العزمين الا حال غفلته وهو ح غير مكلف فهو
حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الآمدي بين المندوب والواجب الموسع
في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت
الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت محقق فكيف يتعقل اشتراطه بالفعل
المتاخر عنه والتحقيق ان مرجع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف
بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا
الى اختياره كما كان الخيار في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول عن خصلة الى اخرى
لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نفلا فكذا هنا ويعارض بانه لو كان نفلا في اول
الوقت ووسطه لما اثيب عليه ثوابه الفعل وهو بط اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب

باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوبة ايضا قال البحث الثالث في الواجب
على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد
وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا
استبعاد في اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت
طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة
عدم الوقوع وجب على كل طائفة اقول اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل
من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد
يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر معين ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد اذ الغرض
قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن
الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم
اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم
ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب ملحق به على ذلك التقدير فلا يكون واجبا
وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد والجواب عن الاول بالمنع من كبراه
ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم
من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعانا ولا منافيا
له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان من سلب مطلق الوجوب وعن الثاني
بانه مجرد استبعاد ولا حجة فيه وقد وقع مثله قضاء والشرع دين المعسر المطالب به
قال غير الرازي والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة
ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها فان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب
على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان وان غلب
على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان

يلزم

يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن
تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط
عند حصول الثاني في قيام الغير وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف به لحصول الظن الغالب
بان غيره يقوم به ممنوع والا لجاز ان يفوت بفوته الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير
بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما كان
قبل قيامه بالفعل فهنا انما حصول الظن الغالب بان الغير قائم به فيمكن ان يقال فيه ايضا انه
لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع
بالمظنون والحق سقوطه لحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن
الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيرها كالظن المستند الى خبر الفاسق
او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام سابقا في احد
الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المأمور به بالفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام
اللاحقة للامر باعتبار تعين وقت الفعل المامور به وهو غير ضروري في الامر قال البحث الرابع
ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا واجب وخصص المرتضى بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد بان
المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط
جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به
والجواب انه خارج عن محل النزاع اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع
في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع
وبدأ باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من
هذه الاقسام فنا الاول انه ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه اعلم
ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على المامور المقدور للمكلف

الثالث

كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون
كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث الآن ووقوعها
مشروط بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف
في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء
كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا
ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا
والحق الاول وهو اختيار المص واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية
ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق ان لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك
الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع
لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل
واحد من قسمي التالي فظ وفيه نظر لان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب ذلك
الشيء في نفسه وايضا ما ذكروه بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان ايجابه
شيئا شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك
الواجب لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا
فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان
يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعده اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزمه التكليف
بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته
لا قبلها احتج السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام
ايجاب الشيء ايجاب سببه فلانه عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب
عند اتفاق وجود السبب لانه ح غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم استلزام

ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود
الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل
النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند وجود شرطه كان التكليف مشروطا
بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم نقول
الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة ان
استلزم ايجاب سقيه الماء ايجاب قطع المسافة التي هي شرط له فهو المط وان لم
يستلزم جاز له ترك السقي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف
ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه [illegible] ومن هذا الباب
ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاجنبية
ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ما له صلاحية
التأثير في الطلاق والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمأنينة لجواز تركه وصوم اول
جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان
الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص احتج المخالف بان المأمور
به الصلوة مطلقا والمنهي عنه الغصب فتغاير المتعلق كما في الصلوة في الامكنة المكروهة
والجواب النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كنفار الابل في
المعاطن والتعرض للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة وشبهها [illegible] هذه
فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك
الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف
عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم لوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع
المسافة التي فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة الى تلك

مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف على الملك كالعتق فانه من لوازم العتق الآتي الملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بها الى الكل واحدة منها صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى بها وكذا الصلوة في كل واحد من الثوبين النجس والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل منها مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا بوقوعه احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم بالاباحة لان الطلاق لشيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل منهم غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانها بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفرع الذي المتقدم عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد متعين متميز عن الآخر في نفس الامر وحصول الوجوب لاشتباهه وعدم امتيازه عنه عندنا واما هنا فليس كذلك فان الذي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب الاجتناب لكونها متساوية النسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن على غيرها واما الزايد على الاقل مما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك كالطمأنينة في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء فيه عن البعض

فالكل

فالكل امتثال فكان واجبا ومنعه آخرون لان ذلك الزايد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب لامتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات كصلاة الآيات هذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزايد فاذا لم يمكن كان الزايد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانهما تابعان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التلازن وتوقف العلم بصوم النهار تمامه وغسل الوجه بجملته عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا وذهب اليه الجبائيان واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وجوز الرازي الآتي سقوط الفرض بها فانها فالا به مع بطلانها لنا ان الصلوة مهية مركبة من امور واحدها الحركات والسكنات وهما مهيتان مشتركتان في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من مهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مأمورا بها لكان ذلك الشغل مأمورا به لان الامر بالشيء ملزوم بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مأمور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم يشتمل على الصلوة المأمور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المأمور به هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة

فى الدار المغصوبة ووجود الكل يلزم لوجود الجزء فان حصول الصلوة فى الدار المغصوبة مستلزم
لحصول الصلوة المامور بها اعنى مطلق الصلوة وايضا فلا نم ان شغل الحيز منهى عنه اذ لو كان
كذلك لكان الخروج منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا به ومنهيا
عنه فى حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة فى الدار المغصوبة
منهى عنها لكونه مضادة للخروج المامور به والامر بالشئ مستلزم للنهى عن ضده على ما ياتى
والنهى فى العبادات يدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة فى الدار المغصوبة لها اعتباران
يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقا وكونها تصرفا فى المغصوب
واذا اتعددت بالاعتبارين جاز ورود والنهى عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها
بالاعتبار الاخر كما فى الصلوة فى الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد
الطرق وجوف الوادى فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها فى الامكنة
المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاطه
فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان الكلام فى الصلوة التحقيقية
فى الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان
الامر بالشئ امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به
مع كونه منهيا عنه هذا خلف وليست كذلك الصلوة فى الامكنة المكروهة فان النهى هناك
انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها كنفار البعير عند الصلوة فى المعطن والتعرض
للسيل عند الصلوة فى جوف الوادى ومنع المارة عند الصلوة فى جادة الطريق
والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة
فى المعطن ولا تمنع المارة بصلاتك فى الجادة وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة
بخلاف الغصب عند الصلوة فى الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان
الصلوة فى الامكنة المكروهة وكذا المثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا

اى لا صلوة حاله ١٢

من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات فى الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر
فان سبب الكراهة ان لازما للصلوة فى الامكنة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة فى
الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهية لازمة للصلوة فى تلك المواضع وهو باطل
اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها وصفا
الواجب والكراهية فى حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا
للكراهية [red: المتن] البحث الخامس الامر بالشئ يستلزم النهى عن الضد العام لانه
للوجوب لا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودى فلازم بالعرض فما جوز تركه
لا يكون فعله واجبا وقول الكعبى بوجوب بعيد وكونه يترك به الحرام ليس من خواصه وقول
بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطاء فان جواز الترك
ينافى الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب [red: الشرح] قد اشتمل هذا البحث
على مسئلتين الاولى فى ان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده العام والمراد بالضد
العام تركه وذلك الشئ الذى يشتمل على كل واحد من الاضداد الوجودية اعنى الافعال
المنافية لذلك الشئ كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات واما ما يشتمل على ذلك الترك
من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد
اختلفوا فى ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققوا الفريقين
من المتاخرين وهو اختيار المص واحتج عليه بان الامر بالشئ دال على وجوبه ووجوبه
مركب من الاذن فى فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه
بالتضمن فاذن الامر بالشئ دال على المنع من تركه بالتضمن ولا نعنى باستلزام الامر
بالشئ النهى عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعنى المامور به انما يتم بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعنى بالنهى عن الضد الا وجوب تركه ثم
من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع

كان

حال تحققه شرع فى الحكم اللاحق حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشئ اذا نسخ هل يبقى جوازه
ام لا ذهب فخر الرازى واتباعه اليه ومنعه الغزالى والمص اختاره هنا مذهب فخر الرازى وفى
النهاية مذهب الغزالى واحتج على ما اختاره هنا بما ذكره فخر الرازى فى المحصول وتقريره
ان يقال المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان
الامر متحقق وهو مقتض للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع
من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضى للمركب مقتضيا لكل جزء من افراده
اذ هى نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل
ما عدا الناسخ للوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضى رفع الوجوب المركب من
الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو
اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذا لا دلالة لناسخ الوجوب على رفع الجواز
فلا يكون مانعا منه وهو المط واما الثانى فظاهر واعترضه المص فى النهاية بالمنع من
بقاء الجواز الذى هو جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه
معا ومن بقاء المقتضى لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين
كافيا فى انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر
او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره
والظاهر لا يرفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ
الوجوب لا نسخ الامر الذى هو مقتضى الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال
رفع الوجوب برفع الجزء الاخر اعنى المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين
كافيا فى انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك
الاخر او برفعهما معا قلنا لا ندعى القطع ببقاء الاخر بل نتمسك بظهور بقائه وبعد ظهور مرجحات
لتعارض الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذى هو مقتضى الامر يستلزم

رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه
وبقى الحكم كما كان قبل ورود من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق
اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اى بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاء الوجوب
مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه فح لا يستلزم ارتفاع الوجوب
ارتفاع مقتضيه اعنى الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرطه لحقه بل انما ذلك واحتج
الغزالى بان الجواز الذى جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعنى رفع الحرج
عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعنى جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع
الحرج عن الفعل مطلقا والاول ح لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب
ثبوت الحرج فى الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذى هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور
واما الثانى فلا يمكن تحققه الا بفصل وهو الحاق الحرج بالترك كما فى الوجوب او رفعه عنه كما
فى المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج فى الترك فاذا ارتفع هذا الفصل
ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع
هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق
الفصل الاخر فلا لان الجنس يحتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب فى ان رفع
الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء فى قوله
فبقى الاخر الثبوت اى فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من وانما ابتداء ثبوته عند
ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذى هو جنس له وللحدوث بالتضمن
ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشئ باسم
ما يؤول اليه [red: المتن] الفصل الثالث فى المامور به وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف
ما لا يطاق لانه قبيح وهو منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو
ممتنع عنه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علم الله تع جهلا واما ثانيا

حصه

بالشيء وضده معاً وح لا يكون الضد منهياً عنه فيبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد
المرتضى وبعض متأخري الاشاعرة وهو ان الآمر بالشيء قد يكون غافلاً عن ضده وح
لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصوراً للناهي والجواب عن الاول
المنع من جواز التكليف بالمح ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكره من جواز
الامر بالشيء وضده معاً لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل
من الشيئين وضده مأموراً به مطابقة منهياً عنه تضمناً وليس ذلك محالاً على التقدير وعن
الثاني المنع من جواز غفلة الآمر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون
الامر بالشيء دالاً على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور
للايجاب متصور للمنع من الترك حتماً فيكون متصوراً للترك قطعاً واما الاضداد الوجودية
المنافية كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه
ذلك فقد تحقق غفلة الآمر عنها لكن ذلك لا ينافي المامور بطلبه بل لكونه مستلزماً
لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما المنافاة
بينه وبين اضداده الوجودية فبي عرضية فكان الامر به مستلزماً للنهي عنها بالعرض لا بالذات المسألة الثانية في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً خالف
في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء
فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول
لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان صادقاً على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين
وانه محال احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب
والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب
الترك وجوب ما يحصل به الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسلب الفعل
مطلقاً عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات

والمندوبات

والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتأخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم
الا باحد هذه الامور فعال فيكون احدها لا بعينه واجباً ويلزم الكعبي كون المندوبات بل
المحرمات اذا ترك بها حرام آخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو
خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجباً وحراماً او مندوباً وواجباً
باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة واول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة
للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه احتج الفقهاء على قولهم وجوب
الصوم على المريض والمسافر والحائض بان المأتون به بعد زوال الاعذار يكون قضاء
مستتبعاً وجوبه عليهم لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم
ولان كلاً من هؤلاء ينوي لصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه بذلك وهو يقتضي وجوبه ولانه
متعدد ويكون بدلا عنه كغرامات المتلفات فالجواب ما تقدم من المنافاة بين وجوب
الشيء وجواز تركه فلو تعلقا بشيء لزم اجتماع المتنافيين وانه مح ولان الترك ههنا واجب
فلو كان الفعل واجباً ايضاً لزم تكليف ما لا يطاق وتمنع شمول الآية لهم بل الآية دالة على
وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على وجوب الاداء بل على تحقق سبب
الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء لغيره في مقداره لا يدل على كونه
بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب
وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند
عدم المعارض البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو
الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان يكون معارضاً لان رفع المركب لا يستلزم
رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا باحد
القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوبات او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب
ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الآخر تذنيب قد فرغ من البحث عن الاحكام اللاحقة للوجوب

ولان الافعال مستندة الى الله تع والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صم ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف الجمع بين الضدين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع منه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرطه المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر ويعارض به تعالى والتكليف بالتصديق من حيثية صدور الاخبار من النبي صم لا ينافي الامر بالايمان لا من هذه الحيثية ونمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان لجواز ورود الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يرد في حجة ٣ واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المامور به والمامور وقدم البحث المامور به على البحث عن المامور لدلالة الامر المامور الى انضمام قرينة كمواجهة بالخطاب او ذكر لفظ احر يدل عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة فافتقاره على المامور الى انضمام قرينة كمواجهة بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد ذكره ولا يدل على المامور الا بقرينة مواجهة بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظه الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل الاخرون

فقالوا الوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تع ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تع اما الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء والعاجز بنقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر عنه ذلك الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهن عليها في علم الكلام ثم اي عاقل يرتضي لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها ونسبتها الى الخلاق مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو ممتنع لذاته فكذا الملزوم والملازمة بينة بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد باي فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى كانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل الا من فاعل وانحصاره في الله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي صم اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد

عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو ممتنع لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم فح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه غير رافع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايض فهذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تعالى قدرة اصلا وذلك بط بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان الجائع اذا احضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما وكذا العطشان اذا احضره اناءان متساويان فانه لا بد وان يتناول احدهما لا لمرجح وايض تعارض بالله تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح ترجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره صم به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد واجيب ايض بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه

وان كان مما اخبر به اما لورود ذلك بعد موت ابي لهب كما قال به بعضهم او حال غفلته او لانه لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي صم في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به لتمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو بط اتفاقا قوله ونمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب حجة اخرى لزم تقريرها من الوجه الثالث لم يذكرها المص في هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في اخبار الله تعالى وهو محال اتفاقا واجاب طه عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الاخر يجاب بعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد في حق الله تعالى وجوابكم عنه جوابنا عنه واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله في هذه الوجوه كما قد بان لك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او القدح في حجته على كون العبد غير قادر والباقي قوله طه بالايمان من قوله ونمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان يتعلق بالمكلف لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال البحث الثاني الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام يدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع

ولدخول تحت النهي كذا الامر احتجوا بانها لو وجب عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل
لامتناع الامتثال حالة الكفر وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة لامكان تحصيلها
عنه مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها
في الاخرة كما يعاقب على ترك الايمان اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية ~~بالايمان بفروع الشريعة~~
كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد
الاسفرائني من فقهاء الشافعية ومن الناس من يقال بتناول النهي لهم دون الامر والاثر
لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام
على الصلوة واذا اسلموا لم تجب عليهم قضاؤها وانما تمرته في الاخرة وهو انهم هل يعذبون
على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتجوا اصحابنا وموافقهم على مختارهم
بوجوه ذكره المصنف منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت
والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر بالعبادات
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى وان اعبدوني هذا صراط مستقيم
وهو خطاب لبني ادم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
وقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر
اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع
العبادات بعده كما يمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي ولا دلالة للآيتين عليه لاحتمال كون العبادة المامور
بها فيهما هي الايمان لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع
وهما موجودان فيه والآيتان الاخيرتان غير جاريتين على عمومها لخروج العبد والصبي
المتمكن من الحج من الآية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء الزكوة فيه من الآية الثانية
فاذن لا حجة فيهما لنا المطلوب بل لابد من كون العام المخصوص ليس بحجة الثاني

ان الله تعالى اوعدهم على ترك هذه الفروع ومن كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول
فيدل عليه آيات الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين عللوا كونهم في سقر بهذه الاشياء
المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس
بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم
الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين
فانه يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين
ويراد فقط سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالمجموع
الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون المجموع علتهم كون كل واحد من افراده
كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة
مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين الله
تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاول انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة
بقوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين
وان امكن لكن حمل نطعم المسكين عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد من الافراد له
مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزءا من المؤثر وفيه نظر فان
المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر ومنع عدم امكان حمل نطعم المسكين
على المسلمين الآية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
يوم القيمة ويخلد فيها مهانا جعل العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة من
جملتها قتل النفس والزنا هذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل على جزء مدعاهم وانما
يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية

عن الاول هو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب
العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الآية الثالثة قوله تع فلا صدق ولا صلى ولكن كذب
وتولى ذمه على ترك الجميع من جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة
اذ لا يلزم من ذمه على مجموعه ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تع اخبر
بنفي الايمان باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله تع ولكن كذب فلا صدق وعن الثاني
بقوله تع ولا صلى واخبر عن كونه باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني
بقوله تع وتولى والله اعلم واما الثالث فلانه لا منع للواجب عليهم الا انهم يعاقبون او يذمون
على تركه الثالث ان الكفار منهيون ولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم
الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول
النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة
الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي كمكان المناكحة والاقران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر
فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب الاتيان
بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وتقدير التسليم لا نم تحققه في الفرع
فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال
الاوامر غير معلوم واحتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما
ان تجب حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها
واما بطلان الاول فظ لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا
فلا يقع به لان التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام
ولقوله عم الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حالة الكفر انما الممتنع
ايقاعها حال الكفر من حيث ايقاعها حال الكفر ولنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف
في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان ثم يعملها كما في المحدث

فانه مكلف

فانه مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم
الطهارة عليها وايضا فالمراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على
ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر لانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال
الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان كان
ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها
لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال عدم طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك
المحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الواقعة للمحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة
لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من
الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب في
سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب
على تركها يتفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان يمنع من كون الايمان
مسقطا للعبادة فانه لو آمن مع بقاء وقت العبادة تجب عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها
بعد فوات وقتها ان كانت مما تقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء
وهو مسلم واعلم ان المص طاب اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم
القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل
فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر
لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال الكفر واما اجتناب المنهيات فانه
ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتعين القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين
احدهما ما نقل عن السيد المرتضى وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق
الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق بط لانه ان اريد
من اجتناب المنهيات تركها من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو ممكن من الكافر

بالاوامر كذلك وان عني تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال
الاوامر فالحاصل مساواة المنهيات للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع
ممتنع من دون الايمان ولا من هذه الحيثية ممكن فيبطل الفرق البحث الثالث الامر
يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان
اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به والا نه
ان اكتفي به دخل الماهية في الوجود وثبت المط والا لزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا بوجوب
اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجز بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجز بالنسبة الى
الامر الاول لانه لم يات على وجهه اقول المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان
بالمامور به على الوجه المط مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت
من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر
الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني
واختار المص طاب الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج الامر عن عهدة التكليف
باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه بط
فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو
مح واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا
على وجوبه وح يكون الماتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام الماتي
به هف الثاني ان الامر انما اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به
في الوجود مطلقا فثبت المط لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان
بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما دلا
على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المص في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء

بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون
الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا
لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم والجواب
ان اتمام الحج الفاسد مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى
الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير آت بالحج المامور به اولا على وجهه
فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف والا ان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد من
الامر الثاني البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم
يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه بوقت دون وقت
آخر فان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا
ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد
ولان الامر تارة يستتبع القضاء والاخرى لا يستتبعه اقول لما بحث عن الاتيان
بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس
اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاء ام لا وهذه المسئلة لها صورتان
احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم يات المكلف به
في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به
او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي
الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب
الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الرازي ومنشاء
الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث
فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال
الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في ساير الازمان وان
قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع

فى اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان فى اقتضائه اياه مطلقا سواء كان بطريق
المطابقة او التضمن او الالتزام مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ
ذلك اليوم الى تقتضى ذلك ايقاعه فى غيره قال محققوا الاصوليين لا وخالفه فيه بعض
الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان
الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفى واثبات اما الاول فظاهر فان
قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة الا ان يقال معنى قولنا افعل يوم
الجمعة والا ففيما بعده لكنه يخرج ح عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد
يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة
وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثانى فظا وفيه نظر يعرف مما تقدم الثانى
ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء كما فى الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان
وتارة لا يستتبعه كما فى صلوة الجمعة والعيد فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع
القضاء وغيره وح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف
بوجهين الاول ان الواجب فى المقيد بالوقت الامران الفعل المطلق والوقوع فى
ذلك الوقت واذا فات الثانى لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من
المقيد وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثانى فظا الثانى ان
الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتأخره عن اجله كذا العبادة
لا يسقط بتأخره عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان الايجاب المقيد يستلزم الايجاب
المطلق لا مطلقا اى فى اى جزء كان بل فى ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك
الوجوب واما الثانى فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان
الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل فى وقت بعينه لابد وان يكون لحكمة مختصة
بذلك الوقت والا لكان الاتيان به فيه دون غيره ترجيحا بلا مرجح فاذا زال الوقت وتجدد
اخر لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف اجل الدين الذى جعل

اد فاقا بالمديون فان الغرض من ايصاله الى صاحبه فى اجله تمكنه من الانتفاع به واذا فرط
باجل بل يتداركه الوقت الذى بعده قال البحث الخامس الامر بالكلى ليس امرا بجزئى
معين وان امتنع وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان
الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشئ ليس امرا بذلك الشئ لقوله صم مروهم بالعبادة
وهم ابناء سبع اقول فى هذا البحث مسئلتان الاولى فى المط بالامر بالكلى فيه ذهب
قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشئ من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول
البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما فى مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما
عن صاحبه بخصوصه وبه الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر
بالبيع المطلق لا يقتضى الامر بشئ من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشئ
من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش
لدلالة القرينة عليه وقال آخرون المط بالامر بالكلى احد جزئياته لان المشترك بينهما امر كلى
لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر لاستدعاء الطلب امكان الفعل واتطل
بان الكلى موجود فى الاعيان والا انتفت الحقايق عينا وكونه لا يوجد الا فى شخص لا يقتضى
عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المطلوب احد الجزئيات ان المط واحد معين
فهو بط بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيتفقون فيما فروا منه المسئلة الثانية
فى ان الامر بالامر بالشئ ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشئ الا بتكليف ذهب المجهول
اليه ومنعه قوم احتج الاولون انه لو كان الامر بالامر بالشئ امرا للمامور ثانيا بذلك الشئ
لزم تكليف الصبيان والتالى بط اجماعا ولقوله ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى
يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبى صم امر البالغين ان يامروا صبيانهم
بالصلوة لقوله ع مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون
الواحد حقا آمرا للنفسه فى صوم اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالى بط فالمقدم مثله

الاول او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن فى كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع
النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما
متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل قال البحث الخامس فى المامور وفيه
مباحث الاول المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه واحتج الاشعرى
بانا مكلفون بالشرايع بامر رسول الله صم والجواب المنع من استناد التكليف
الى الرسول صم بل الطلب بل الرسول ع اخبر بان كل من يأتى الى يوم القيمة يكلفه الله تعالى
بما جاء به ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم المحذور اقول اتفق اكثر العقلاء على امتناع توجه
الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة فى ذلك وزعموا ان المكلفين مامورون فى الازل
بامر الله تعالى مع كونهم معدومين ثم لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان من
جلس فى بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهى عده العقلاء سفيها ومجنونا والله تعالى
منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا فى امتناع امر الغافل مع وجوده لغفلته
عدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم احتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صم مع كوننا
معدومين حالة امره وبان الشفاعة انما يتوجه علينا لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما
مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده فى الحال ثم ان الشخص الذى يوجد
فيما بعد يصير مامورا به وهذا تمام الايات السئول والجواب المنع من كوننا مامورين
بامر رسول الله بل تكليفنا بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا
شرايط التكليف والنبى صم اخبر من حضره بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين
الى يوم القيامة فان الله تعالى يكلفه بما كلفكم به وليس هذا اخبارا للمعدوم حتى يلزم المحذور
وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل للموجودين الحاضرين عنده الناهين لخطابه
ولا خلاص لهم عن الشفاعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها
ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم والا لم يتحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه

وهو معلوم البطلان

وهو معلوم البطلان قال البحث الثانى الفهم شرط التكليف فالغافل ليس بمامور لرفع
القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق احتجوا
بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المط لاستحالة معرفة
الامر قبل معرفة الآمر ولان الغرامة تجب على المجنون والصبى ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب
على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية النهى عن التثمل اقول اتفق اكثر العقلاء على
ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به لان التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم
غير جائز لانه جار مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واحتج
المص على ذلك بوجهين سمعى وعقلى اما السمعى فلقوله صم رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء
التكليف عن هؤلاء الثلثة والمدعى من ذلك وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث
يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت الامر كذلك وان لم يدل بمجرده الا على
انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين
باعتبار كون العلة فى رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك فى
كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلى فلان فعل المامور به مشروط بالعلم بالضرورة اذ الفعل
الاختيارى لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك
لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعالى على علمه وهو بط اتفاقا ولان المط من التكليف
ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله ع انما الاعمال بالنيات وامتناع
ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظ وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف
ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى لقوله فاعلم انه لا اله
الا هو فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل اى الجمع بين المثلين وهما محالان

والملازمة انما تثبت لو لم يكن شرطا احتج الآخرون بان ذلك المفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا
بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك معلوم من قرينة حالية وهو كونه الوزير مبلغا عن الملك
لا من مطلق لفظ الامر بالامر (فائدة) البحث السادس المندوب غير مامور به لان الامر
للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو تكليف والاباحة ليست بتكليف لانتفاء الطلب فيه ولا يقع
التكليف الا بفعل والمطلوب في النهي كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب
فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري (فوائد) في هذا البحث مسائل الاول ذهب المحققون الى
ان المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر
حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني
الوجوب والندب في الشيء الواحد وانه مح الثاني هل هو تكليف قال الاستاذ ابو اسحق
نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله
وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان عليه ذلك اشق من الفعل وقال
الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح وردوا قول الاستاذ
بلزوم كون الشارع على الفعل لكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل
فالمشقة في فعله والا ففي فوات الثواب المترتب عليه وهو بط اتفاقا الثالثة زعم الاستاذ
ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا
ولابد فيه من ترجح الجانب المطلوب على الآخر ولا ترجح لاحد طرفي المباح على الآخر واحتج
الاستاذ بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب منع الملازمة فانه
لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الرابعة ذهب الاشاعرة الى ان
المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي نفس
ان لا تفعل المنهي عنه واختار المص هنا الاول واحتج عليه بما احتج عليه فخر الرازي في المحصول
بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع

يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لابد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا
للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل
واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي عنه
وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم
عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس
في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم المحض ليس مقدورا
على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد الخامسة اختلفوا في التكليف بالفعل
هل يتحقق قبل مباشرة المكلف به او حال مباشرته ايضا فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني
من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده
غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكل ما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين
تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق
العصيان بتركه لانه ح غير مكلف به والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله حجة الآخرين انه لو امتنع
كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم بط فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود
الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم مح فيكون مكلفا بالفعل حال
وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف تكليفا بما لا يطاق وهو مح والجواب المنع من
الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما
على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض
كذلك هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا
في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم لو كان
تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان

وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله تع اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون
الآمر وقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم الثاني لو كان
التكليف مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي بط
فانهم ضامنون لما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز
مامور بالصلوة وذلك يؤذن بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يقع منه تع مخاطبة
السكران والتالي بط لقوله تع يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون والملازمة ظ اذ السكران بحال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب
عن الاول ان معرفة الله تع واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور
وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب معرفة الله تع لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من
الاحكام ثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر ليس بمعرفة الله تع بل بمعرفة وحدانيته
ومعرفة الامر والآمر لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تع معلومة للمكلف
من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن
الآمر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف
وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه
معلوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران فيها من ظهر منه
مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وقوله تع حتى تعلموا ما تقولون ان يتكامل فيكم الفهم
والفطنة وقيل الآية وردت قبل تحريم الشرب والمراد فيها لا تسكروا وقت الصلوة
مثل قول لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت التهجد ولفظة حتى على التاويل الاول
بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي (فائدة) البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب
على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله ع

انما الاعمال بالنيات ويخرج عنه شيئان النظر الاول المعرف للوجوب وارادة الطاعة
والامر المشروط اذا علم الآمر عدم الشرط منعه المعتزلة على مثل ان صوم غد مشروط ببقائه
فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحة
توطين النفوس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الآخرة ونافعا في الدنيا
بان يمنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشا من نفس الامر
لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشا منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من
افطر ثم حصل المسقط من الاغماء او الحيض او الجنون او الموت ولا خلاف في جواز التكليف
مع جهل الآمر بوقوع الشرط وعدمه (فوائد) قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا
في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فمجوزو التكليف بما لا يطاق جوزوه واما
المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه به لبقاء القدرة الصحيحة وان
بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لعدم
قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق ولقوله ع رفع القلم عن امتي
الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع حمله على حقيقته
فتعين حمله على اقرب مجاز اليها وهو عدم المواخذة ورفع المواخذة على الشيء ملزوم لرفع
التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته الثانية يجب على المامور
ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للآمر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل
عليه قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقوله ع انما الاعمال
بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور شيئان
احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف
وجوبه عليه ولا كونه مامورا به الا بعد اتيانه وهذا ياتي على راي الاشاعرة القائلين بوجوب
النظر شرعا اما نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر
الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة للامر ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط

بحيث انه لو كان متعلقه وهو الفعل المامور به متعذرا ولا يبقى حال يصح توجهه الى المامور
مع علم الآمر بعدم شرطه كامره تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته او جنونه في الغد او قبله
منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في
صحة امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته حجة الاولين
ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شي من الممتنع بمامور به فلا شي من الفعل مع عدم شرطه
بمامور به اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق وهو ممتنع
لما تقدم وبانه لو صح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم قال
الآخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود
مستجمع لشرايط التكليف مع علم الآمر بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك
لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون لطفا في المعاد
ونافعا في الدنيا لتاكيد انزجاره عن المعاصي المنافية وانحرافه عن طرق الفساد عاجلا ولانه يحسن
ان يستصلح السيد عبده باوامر ونواه يعلم مع عزمه على نسخهما عنه امتحانا له وان يقول الانسان
لغيره وكلتك على بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والاصل
في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشا من قبل المامور فقد يحسن لمصالح تنشا من نفس توجهه
الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فانه تكليف ما لا يطاق انما يلزم ان لو كان الغرض
من الامر ارادة متعلقه اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن
الثاني المنع من الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوايد
على تقدير علم المامور لعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن
من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به منه والواقع خلافه
ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في الامر شي دلالة على الآمر بالاتيان به
ولا على النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين فلو سلم
حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى على ذلك

وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرضت له في بقية ذلك النهار ما يسقط
فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن قال بالاول قال لكن
لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي
ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مامور به قبل ظهور المانع منه
البحث الرابع الامر متعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه
تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة والآلات من العلوم وغيرها وكون الفعل
مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا
ويعلم انه تعالى سيفعله وان تقصد تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا
فان الغرض من التكليف التعريض للمنافع وانما يتم بما تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه
من ايقاع الفعل على الوجه المط منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة
والعقل وان كان من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلها لكن يجب ان
يلزمه فعلها وان كان مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد نحو كثير من العلوم والآلات
جاز ان يفعله تعالى وان يلزمه بفعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحته من المكلف
اذ لا تاثير بصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار
وان يكون حسنا وان يختص له صفة زايدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط
في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه والا وجه لوجوبه يقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين
القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمه لم يصر ذلك واجبا واما الامر فيشترط
تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض في الامر بذلك التقدم من دلالته على وجوب
الفعل وترغيب فيه وبعث عليه وما زاد على ذلك من التقدم فلابد منه من مصلحة زايدة
وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم الى حين الفعل
الحق عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالى انه
سيمكن حال الحاجة اقول لما ذكر ماهية الامر ... من احكامه اشار ههنا الى

شرايط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا او مع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر
ذا اركان ثلثة آمر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شروط حسنه اليه في نفسه والى كل
واحد من هذه الاركان الثلثة والمص اشار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة الاول
ما يرجع الى الآمر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل
المامور به بان يخلق له القدرة عليه والآلات التي يفتقر في امتثاله اليها من العلوم وغيرها
وكون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب
على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم انه تعالى سيفعله به اذا امتثل ولم يحبط طاعته بكفره وان يقصد
الله تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف
الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط
الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره المص انما
يتمشى في امر الله تعالى وهو مقصوده بالبحث ههنا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الآمر
او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره الثاني
ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به
على الوجه المط منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من الفعل غير داخل تحت قدرته وجب
على الله تعالى كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب
على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور به مطلقا غير مشروط
بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله
من الله تعالى ومن العبد نحو كثير من العلوم والآلات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه
فعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على ان الله تعالى
لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا كان هذا التقسيم باطلا
واذا كان ذلك بطل شمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس
لعدم قدرته تعالى عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء وباعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة

والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة الفعل منه تعالى غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبايح
الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به
ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا تاثير
لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح
صدوره منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته من
المامور به مطلقا بل لابد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف
وان يكون حسنا وان يختص بوصف زايد على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا
او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه
لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمه
لم يصر ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد
منه حقيقته وهو الوجوب حسب بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره في الدليل
على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط كون المندوب
مختصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما على
الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المط من علمه بوجوبه عليه
ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة
يزعمون ان المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما يكلف به والامر بالحقيقة
انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل
بزمان زايد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زايدة
على المصلحة الحاصلة في الامر بعده وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته
منذ توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور
او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت آخر اذا
علم الله تعالى انه ممكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الاخر قال الفصل السادس

في النهي وفيه مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب
الانتهاء عند النهي اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام
اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء
فالقول جنس وبتقييده بالدال خرج المهمل وبقولنا على طلب خرج الخبر وباضافة الطلب الى
الترك خرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف
كون اترك الفعل الفلاني مستعليا نهيا ولا تتركه غير نهي واما الثاني ففيه مباحث الاول في
انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله تعالى الا بالحق والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل
ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا واليأس
مثل ولا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست
حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلنا
من ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا
على الطلب الجازم اعني المانع من النقيض مطلقا كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم ولان فاعل
المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه
للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم
النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا
واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب تعالى الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون
الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من
الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد المنهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه
مقتضيا للتحريم لدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المص كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه
دال على الطلب الجازم قال ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تأكل وقول السيد

لعبده لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرار ولا نقض احتج المخالف
بان النهي يقتضي المنع من دخول الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في كل وقت
والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما ولا
دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور اقول اختلفوا في ان النهي هل يقتضي
التكرار ام لا فقال الاكثر به ومنعه الاقل وهو اختيار المص ههنا واحتج عليه بوجهين الاول ان
النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض لا تأكل الغذاء اي في
هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم لا تأت في
اي هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك
في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثاني
ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا
للتكرار اما الاول فلانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تأكل السمك وتشرب
اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام تكريرا ولا نقضا واما
الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة
نقضا واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق
ذلك من المنهي اذا لم يدخل فرد من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار
اذ لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما كان قد ادخل تلك الماهية في الوجود
لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منهيا والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من
ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما ولا دائما ولا دلالة
لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام
وقيد اللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمص اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق
لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي
على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه

واذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور ومخالفوهم
الى عدمه لما تقدم في باب الامر قال الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات
لا المعاملات اما الاول فلان الآتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمأمور به لاستحالة
كون الشيء مأمورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان
يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل
اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني
فلا نفكاكه عنه في الفسوخ ولا يأتي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشرع
وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد فكذا لا يدل على الصحة لقوله
دعي الصلوة ايام اقرائك اقول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي
عنه مطلقا وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري بدلالته على الفساد في العبادات
دون المعاملات واختاره فخر الرازي والمص واحتج على المقام الاول اعني دلالته
على الفساد في العبادات ان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به فيكون باقيا في عهدة التكليف
اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المأمور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين
وهما فعله وتركه وانه ممتنع فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به واما الثاني فلانه تارك للمأمور به
وتارك المأمور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان المراد بقولكم
ان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به انه مأمور بشيء لم يأت به منعنا ذلك لاحتمال
كونه غير مأمور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك
بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا لم يصدق قوله تارك المأمور به عاص سلمنا
لكن لا يلزم من كون المأمور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به اما في
الرازي فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان
بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به لم
لو كان بين المأمور به والمنهي عنه منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت لزوم المدعى

لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المأمور به جزءا من المنهي عنه كما في صوم الوصال والاشباه وسلمنا
لكن نمنع الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المأمور به وذلك لا يوجب
كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف
فان تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف
ثم لو قال الآتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ما ذكر
من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادات كونها غير موافقة للشريعة
وح نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة
فهو فاسد وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر
اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب بانه
اذا لم يأت بالمأمور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا لتحقق العقاب بالدليل
المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام
المأمور به في اسقاط الفرض فان قلت المأمور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر
وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح يستحيل قيامه
مقامه في سقوط الفرض عنه قلت لا نم وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه
غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام
الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على الفساد فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي
في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان
بعت ملكت الثمن تناقضا والتالي باطل فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لم يعد
عند العقلاء بالقول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكان
دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول
فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من كثير امثلة

الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود ههنا فانه لا يلزم من تصوره مدلول النهي عن البيع
فى وقت النداء عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد فى النهي عن العبادات وقد ادعيتم
انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد فى العبادات عدم موافقتها لامر
الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهر اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا بخلاف الفساد فى المعاملات
وهو عدم ترتب اثره عليه مطلقا فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين
ذهب الى ان النهي فى المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او لملازمه كان دالا
على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل ثم ذهب القائلون بعدم دلالة النهي
على الفساد واختلفوا فى دلالته على صحة المنهي عنه نقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا بدلالته
والجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي
عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحائض ونكاح المحرمات
المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبل وغير ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والتالي
بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة يتحقق كقوله
دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عن باقي الصور المذكورة فاما ان
يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او
بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل واحد من قسمي التالي اذ
لفظ النهي ليس موضوعا للصحة المنهي عنه ولا لملزومه احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني
باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والغاية غيره من موضوع اللغة
والعرف كما فى غير النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة
ثم نقول ذلك المنهي الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والتالي باطل والا لما صح النهي عنه فان ما
لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت
ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني البيع الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط والجواب النقض بما ذكرناه

من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي فيها على النسخ
كما يقول الموكل لوكيله فى البيع لا تبع فانه وان كان نهيا فى الصيغة الا انه نسخ فى الحقيقة سلمنا لكن
متعلق النهي الامور اللغوية وهي ممكنة اما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا نم تناول النهي
لها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا يصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فى الاعم
منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ويمنع كون الشرعي هو الصحيح دون
غيره والا لما صح ان يقال هذه صلوة فاسدة اعد صلوتك والحمل على المجاز خلاف الاصل
البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي مع القول ببقاء
الاكوان واستغناء الباقي امكن نهيه عن الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يكن خلوه عن
الجميع امتنع قبح الجميع والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه
وحسنها على اخر فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص
كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر وكذا الاخر كما فى بيع الام وولدها الصغير
وبالعكس فيصح النهي عن احدهما على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير
قبح احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح فى المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين
يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون مشروطا فى قبحه المكلف ان امكن ان يخلو عن
كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن
عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول
لكان المستلقي فاعلا لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا
لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي
لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة
لا لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر فى
القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعل فهذا يمكن قبح جميع الوجوه والا لكان معذورا

فى فعل بعضها لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن قبح جميع افعاله
على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الاخر كالخروج
من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف فى المغصوب وحسن ان قصد به التخلص
من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط كجنس
المنهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الاول اخر او بوجوده وبالعكس اي ويكون
مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك
الاخر او وجوده وكذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها
فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر للنهي عن التفريق بينهما واما الثاني
فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند عدم الاخرى [مشطوب] نكاح الاخرى فنهي
عن كل منهما عند وجود الاخرى وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند
عدم الاخر انما يصح فى المختلفين الذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما فى
صورته اما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة
اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا فى قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار
المص الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا فى قبحه واما فى صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند
وجود الاخر فلان المفسدة تكون حينئذ مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح
توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان يكون
المفسدة مشروطة بذلك العدم لا بمجرد اقترانها به والا لتناول ذلك المفسدة المطلقة كالظلم
والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده قال المقصد
الرابع فى العام والخاص وفيه فصول الاول فى الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت لواحد
او لاثنين او لجماعة واسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا

العام والخاص

وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا كثرة
والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل فى المعاني كعموم
الجدب والخصب والخير والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر
والنواهي شرع فى مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون
العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه
وهذا البحث قد اشتمل على مسائل الاولى فى تعريفه واعلم ان المص عرف العام هنا بما ذكره فخر
الرازي فى المحصول لكونه احسن ما قيل فى تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد
فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق
لجميع ما يصلح له يخرج جميع النكرات سواء كانت الواحد كرجل او الاثنين كرجلين او الجماعة كرجال
فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج
ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست بمستغرقة لها وان كانت مستغرقة
لاحادها وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ
القرء او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك فى كل معانيه فانه يكون مستغرقا
لها لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس
حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا
وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجملة نحو ضرب زيد عمرا فانه يكون مستغرقا لجميع ما يصلح
له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض المص فى به بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له
وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق
لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقها لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما
مع صلاحيته لها فانهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج
اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لانه احترز به عن دخوله فى حده وذلك لان
لفظ الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما فى ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له

مطلقا لانه غير شامل للجزئيات الا فرادا بل الجنس مع كونه صادقا على المعاني الجملة وان كان لا بحسب الوضع
فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس يؤيد هذا
الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهومه ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال
فان تناوله لمفهومه معا لا يقتضي عمومه وايضا القيد المقيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون
مخصصا له بحيث يكون هو اخص منه بدونه وههنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا
اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج
بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء
وهذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء والباقي قوله بحسب وضع واحد
متعلق بقوله ما يصلح له المسألة الثانية في الفرق بين العام والمطلق اعلم ان لكل شيء حقيقة
هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما غايرها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث
هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء من ذلك مع امكان
اقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة
بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة
وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر
عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا حصر
بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كعشرة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد
عارض وبالكثرة الغير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة
معينة فهو المعرفة كالرجل للمعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من
هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية
من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم
الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة وبظهر خطاء
من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين مقيدان زايدان
على الماهية

المسألة الثالثة في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم
على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي
وقال اخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي
فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض
العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكره
من المثال بزيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد وسلمنا
لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه
اخص كالعلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شايعا
كقولهم عم العطاء وعم الخصب ومطر عام وخبر عام والاستعمال دليل الحقيقة
والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام
ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يحقق ذلك السبق قال البحث الثاني
الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان تتناول العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي
في الاستفهام والمجازاة او تخص العقلاء كمن في المجازاة والاستفهام او غيرهم كما ومتى
واين وحيث وقد يفتقر في الدلالة على الاستغراق الى انضمام لفظ الى اخر كلام الجنس
مع الجمع والاضافة كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف
مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى من دلالة
الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قول من دخل داري ضربته للخصوص
لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان
من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء
لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض ما قام كل انسان الدال

على الجنس ولانهم اذا عبروا عن افهام العموم اتوا بهذه الصيغ وكذا جمع والنكرة المنفية تجعل
الشبهة الجزئية ونقيض الجزئي كلي احتج السيد المرتضى على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال
والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عموم كل ما ادعيناه عمومه والجواب ان الاستعمال
قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لا لاجل كون
اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز اقول اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة
تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء
وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة فان استعمالها في الخصوص مجاز وسياتي تفصيلها
ونفاه المرجئة والسيد المرتضى والواقفية وذهب اخرون الى ان الالفاظ المدعى
وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان
احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في القولين
احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع
الفاظ العموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب
تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام الناس اياه
ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده فكان
باعثا له عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند
ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ
المدعى وضعه للعموم لغة فهو كذلك فتقدم عليه بيان امر [illegible] واعلم ان الالفاظ المفيدة للعموم لغة
اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف والاول اما ان يتناول
العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم والاول مثل كل وجميع واي
في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست واي عبد اكرمته
فهو حر واي ثوب اعجبك فخذه والثاني كمن في المجازاة والاستفهام نحو من جاءك اكرمه
ومن عندك

ونحو من ابناك هذا والثالث اما ان يتناول جميع ما عدا العقلاء كلفظ ما كقوله تعالى وما اتيكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعني افعصيت امري او
البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان كقوله تعالى متى هذا الوعد وكقول الشاعر متى تاته تعشو الى
ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون
ونحو اين وجدت العلماء احسن اليهم واما الثاني وهو المحتاج في افادته العموم الى اقتران
لفظ اخر فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالعلماء او باضافة كعبيدي
وكالنكرة التي لا يفيد العموم الا عند دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار واعلم ان
العموم كما يستفاد من اللغة كذا يستفاد من غيرها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم
فانه يفيد عرفا تحريم ساير انواع الاستمتاعات واما النقل فمن امثلته الاول ان يكون اللفظ
مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يجيز القول بالقياس
مطلقا او هذا النوع وهو منصوص العلة كشيخنا الماتن الثاني ان يكون العموم مستفادا من
سؤال السائل مثل ان يسئل عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم
شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب
عند من يقول به مثل قوله في سائمة الغنم زكاة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة
اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم ان نقول انها لو لم تكن
للعموم خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما
والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده
فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل
قطعا فان من قال لاخر من عندك يحسن ان يجيب بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان
كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من
مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك نقول من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال
نقول من العرب او العجم فاذا قيل من العرب قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم

ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه لابد من استفهامه عن كل مرتبة لان القايل
يكون موضوعة للخصوص وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يجب في ذلك مرتبة واحدة
من مراتب الخصوص واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو بط بالاجماع وفيه
نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ويمنع الاجماع على عدمه
واما كونها للعموم في المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري فاكرمه حسن
اكرام كل من دخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل
كونها للعموم خاصة اذ لو كانت للخصوص وحده لما حسن اكرام كل من دخل وكذا لو كان مشتركا
بين العموم والخصوص لم يجز منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم له ويظهر ان المراد العموم
ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء
كل صنف من اصناف العقلاء فيه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين
ونحوهما والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما ياتي فانه لم يقدم البحث عن عموم
هذه الصيغ لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان اي في الاستفهام والمجازاة
للعموم ولفظ كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان
والتالي باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الاخر عرفا فكذا لغة والا لزم النقل المخالف
للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي
الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترضه المص بان تناقض القولين المذكورين
لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب جزئي يكون سلبه سور سلب
كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في التناقض اتحاد
المورد وفيه نظر فان ليس كل موضوعة للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم
كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض بخصوص
وهو ظ فيكون نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المط وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم
الا ان تواردا القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا للعموم ودلالة احدهما ع

عموم مستغرق وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة
اذ قولنا في الدار رجل يناقضه قولنا لا رجل في الدار والاول غير دال على العموم وفاقا فيكون
الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج المرتضى
على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستفهام في كل منها وذلك دليل على
كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من القائل امرا وهو يكل واحد
من هذه الصيغ هل هو للعموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت
حقيقة في احدهما لتبادر الى الفهم فطلبه للفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المص بالمعارضة
والنقض اما الاول فلان كل واحدة من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى
اي فرد شاء من الافراد التي تصدق عليها اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه
لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال
على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا خصوصا مع رجحان المجاز على الاشتراك فيكون ناعم
منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد
لتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء الاشتراك ولهذا يجاب باعادة اللفظ
كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي فلو كان
الاستفهام للجنس الا عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام
عن جميع الاقسام المحتملة اذ القايل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه خصص بمرتبة
من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا عن المراد العموم او الخصوص فان قيل
الخصوص سئل عن كل واحد من المراتب وذلك بط بالاتفاق البحث الثالث
في مسايل اختلف فيها منها المفرد المعرف باللام الجنسي ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم
دلالته على الكلية في نحو اكلت الخبز وشربت الماء عليه وعدم تاكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك
الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تع ان الانسان

لفي خسر الا الذين امنوا. البحث اختلف في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس
هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين اليه
وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا لو كان للعموم لم يحسن ان يقال اكلت
الخبز وشربت الماء والتالي بط وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظ وفيه نظر للمنع من الملازمة
لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة سايغ وبالخصوص مع تحقق قرينة
دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القايل من اكل جميع اخباز العالم وشرب
جميع مياه البحور والانهار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم
الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع والتالي بط لانه لا يقال جاءني الفقيه انفسهم والا
العالم اجمعون فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي
بط فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء واعترض باحتمال استناد عدم
جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد
والوصف وفيه نظر فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء
لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جملة من جاء العلماء المفضلا بل الفاضل
الكيس او العالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم
في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا فانه استثني منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السابق
والجارية والحسنات والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين ولان
المخبر لا يلزم جميع افراد الانسان هذا المؤمنين جار الاستثناء المذكور البحث
ط ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا له لصدق جاءني رجال ثلثة واربعة وعشرة والتقسيم
مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق لغة بين صيغ الجمع والتثنية وامتناع النعت فاحدها

بما يدل على الاخر واختلفوا في اقل الجمع القاضي ابو بكر وابو اسحق بقوله تع وكنا لحكمهم
شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له اخوة وبقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب
مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المحكي كما ان والاستماع لموسى وهارون وفرعون
وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا مانع في الآية منه والحديث المراد به ادراك
فضيلة الجماعة البحث ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر رجال مثلا للعموم وخالفه
الباقون وهو الحق اما انه لو كان للعموم لما صح نعته بما ينفي العموم والتالي بط فالمقدم مثله
والملازمة ظ اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه
يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة وكذا وايضا فانه يصح تقسيم رجال
الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او
خمسة وهكذا والتقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول
فللمنع من مساوات النعت للمنعوت في الشمول فانه ليس كذلك فان النعت انما يقصد به
في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا
واما الثاني فلانا نمنع انه تقسيم على ترديد والمردد ولا يجب اشتراكه بين الاجزاء المرددة
فيها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج واما فرد اذا عرفت هذا فاعلم
ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغ الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء
فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول
عن ابن عباس واختار فخر الرازي وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق
والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المص
القول واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء
وفي التثنية رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى
ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه بحيث يقال الرجلان العلماء والزيدان الفاضلون
وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظ ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن

بين منهم بيانا وبيت فيقال الرجلين فاعلا والرجال فاعلون والاول نظر فانا لانم اي انتفاء هذا الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع مجازا على الاثنين وعدم صلاحية صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصيغة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضماير تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر تقدم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في لحكمهم عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم عائدة الى موسى وهارون فاذا صح الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على اثنين لما صدق عليها ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلو لا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان الحكم مصدر يضاف اضافة الى الفاعل والمفعول وههنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهما المتحاكمان فكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله تعالى معكم عائدة الى موسى وهارون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الآية المذكورة وهي غير مانعة منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا **تنافس** ط ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما

ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لما صدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل انه للعموم والا لم يصدق مطلقا اذ المميزات مملوءة الا ان يبنى على العرف حتى ان اختلفوا في مثل نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا يتساويا في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الرازي والمص وفايدة الخلاف يظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يتحقق والآية دالة على المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني بط اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الآخرون بان نفي المساواة قابل للتقسيم الى نفيها من كل وجه والى نفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه وهو بط والا لصدق على كل معلومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل معلومين لا بد وان يتساويا في كونهما معلومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي معلومين فرضنا والتالي بط بالآية المذكورة ونظايرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم

من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين بتساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيء مطلقا لان كل شيئين لا بد ان يتميز احدهما عن الآخر ويخالفه بامر ما واقله تعينه وتشخصه والا لكانا واحدا فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو بط والا لم يبق لذكر ما سلب عنه المساواة في الآيات المذكورة فايدة وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان لان مطلق صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر لان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وههنا كذلك لان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر **الاول** ومنها الخطاب المصدر بالنبي عم مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على العموم بجعله امر الكبير والجواب الى اعرف ارادة امر الجميع ح ذلك قضاء للعرف **اقول** الخطاب المصدر بالرسول مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما فانهما ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب مختص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين

بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغيرهما من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف بها الاشخاص اذ من الجائز كون المامور به مصلحة للنبي عم ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به عم متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه ح يكون اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولا منع للتخصيص الا هذا والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم قال الرازي هؤلاء يعني المخالفين في ذلك زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة فان زعموا انه مستفاد من دليل آخر وهو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسألة لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عم بل بدليل الآخر ليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقتدا على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو لعده اهل اللغة امرا لاتباعه وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او اخذ البلد الفلاني والجواب المنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولم يأمر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يأمر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم لقراين وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بالاحتياج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او اشتره او تصدق عليه والمص قال ان عرف ارادة امر الجميع من امر المقدم وجب الحمل بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي والكلام انما هو في هذا ومنها اللفظ الموضوع لخطاب المذكور مع شمول الاناث لو ارادوا ان لا يتناول اطلاقه الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للمذكر احتجوا بنقل اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب انه ليس محل النزاع اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء وهو بالاتفاق واقع على عدم تناول احدهما للآخر

واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من او يظهر والاول متناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمونث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد والمسلمون وفعلوا تكرير المسلم وفعل ولما لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة اما ان تكون موضوعة للذكور خاصة وللاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا لشيء من هذه الاقسام والاخير باطل اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على سبيل البدل لزم الاشتراك وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المطلوب وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب ولقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية احتج المخالف بنقل اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ليس ذلك محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لا ان الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا قال ومنها المقتضي لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار ويعارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان تضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل فتعين الاول اقول اللفظ الدال اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث

نهم الكلام

يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له مثاله قوله حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل واثبتنا اضمار واحد منها للضرورة الناشئة من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد منها فيلزمه الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح بلا مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان حسا وبالعرف في الترتيب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا قال ومنها لا اكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة الاكل بالنسبة الى كل المنقولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي هي والقابل التخصيص متعدد والجواب المراد نفي الافراد والمطابقة للماهية اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا معينا الى قبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شيء والا لثبت شيء من جزئياتها عند نفيها هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل الماكولات تحقق العموم فيقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه

لو قال والله لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج المخالف بان المنفي في قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا تقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد والجواب لا نم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في ضمن فرد اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي جميع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص كذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للمقيد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالآتي بالمقيد يكون آتيا به فيحنث قال ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله صلى الله عليه وآله لابن غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سؤال عن الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلام بالحال اقول نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن هل كان على الجمع دفعة واحدة او على التعاقب واعترضه فخر الرازي في المحصول باحتمال علمه عليه السلام بخصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له فترك الاستفصال لعدم فائدته قال ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في الخاص والعام مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية اقول ~~العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في الخاص والعام مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية~~ العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه

في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لانه لولاه لثبت هذا الحكم قال ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عليه السلام وانما يتناول من بعدهم بالاجماع فانه معلوم من دينه ضرورة لامتناع خطاب المعدوم اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره عليه السلام او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي وابي حنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطايفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا واهلا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس انسانا فضلا عن كونه انسانا وانه مؤمن احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الآية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي جاء بها من عند الله ليتعبد الله تعالى بها كل موجود في زمانه ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا تصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدومين عدم تكليفهم بشريعته عند

وجود القيام واجتماع شرائط التكليف فيهم ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر
لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت
بالشفعة للجار لاحتمال حكاية عن قضاء خاص او بجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلوتين
في السفر لان لفظة كان تدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف
من قولنا كان فلان يحتطب بالليل وقوله عليه السلام بعد الشفق لا يدل على تعدية الشفقين
الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى في الكعبة لا يستدل به على
جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل
على العموم ومنها المفهوم وهو عام بقسميه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع
لفظي اقول هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر
لا يفيد العموم يعني انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي عليه السلام
لا في لفظ الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة
واحدة ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل الصور وح لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ
العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم
يعني انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص
اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف
ويكون اللام للعهد كما يقول الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق
او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب
الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون
عكسه ونفي الجنس يستلزم نفي المعهود من غير عكس الثالثة قول الراوي كان رسول الله

يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم يعني انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا يقتضي
الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال آخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن
عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان معتادا على التهجد ويقبح اذا كان
قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى صلى الله عليه وسلم بعد الشفق فلفظ الشفق
مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى صلى الله عليه وسلم بعد الشفقين
لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل
وكذا قول الراوي صلى صلى الله عليه وسلم في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة
فيها لان جوازه بمجرد لفظ الصلوة متواطئ محتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهو اعم
منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية في صدق
قوله صلى صلى الله عليه وسلم والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس
فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منها عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في
جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم بالمفهوم والفحوى لا عموم
له لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى لا تمسك
بلفظ بل بمسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا
على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن
غير محل النطق في الثاني وثبوته في الاول فذلك باطل لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع
على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ تتشابه دلالته نظر لان العموم من عوارض اللفظ لا نفس
اللفظ واعلم ان المص فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان
العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وح يكون حكم العموم للمفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق
لفظ العام عليه على سبيل المجاز قال الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول

التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند المرتضى هو اخراج بعض ما صح ان يتناوله
وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الزمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يقع في
الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها
وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد
اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء وكذب بعث ويقع
التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها
واوجب ابو الحسين بقاء الكثرة لقبح اكلت الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الف
احتجوا بانه استعمال في غير موضوعه فلا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية
اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او في
اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المص ههنا بما عرفه به ابو الحسين البصري وهو اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه الا انه قد حذف لفظ عنه للشعور بمعناها والمراد بما يتناوله
الخطاب بحسب وضعه ولم يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا والتزاما لا بحسب ارادة
المخاطب والا لكان المخرج المراد وغير مراد في حالة واحدة وهو تناقض اما السيد المرتضى
والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الكل
صح واقعا او لم يكن وهذا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة
به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة
المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز
على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء
كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرع بين العام والخاص
من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون نوعا من التخصيص والتخصيص
ح جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك وقد ينعكس اي يكون

النسخ اعم من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يصح اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ
يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من
الآخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط
والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب
يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فان اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت
اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وانما يتصور اذا كان ما يتناوله اكثر ولا بعض وان
تكثرا او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه السنة
ويخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر
ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر والثالث
ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ
العموم او من جهة المعنى وهو علة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي
ذكره في القياس ومفهوم الموافقة لدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وغيره
من انواع الاذى ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا
ارتد وضرب الام اذا ارتدت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع
صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك
الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام
او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون
في الخبر وقد يكون في الامر والاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على
كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس بمخلوق ولا مقدور فالمراد بكل شيء بعض الاشياء
وهو ما عدا الله تعالى والثاني قوله تعالى واقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة
وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد به من ليس بمحصن فقيل انه

في الخبر توهم الكذب وفي الامر توهم البداء واجيب بانه لا ابهام مع تقرر احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقوله من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد به شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغ الجمع نقصا اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققو المتاخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة لا غير من الف احتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر اولى من غيره في اطلاق لفظ العام لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو الجميع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام مجازا على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام جائزا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاول عند التعارض لا المنع فاليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه قال البحث الثاني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والآلم يفد المتصل شيئا فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان انضمام غير المستقل لو افاد

بالجواز

التجوز لكان مسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل فقد اراد اللفظ فهو مجاز لانه الموضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في الآخر والالزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص الصحيح ثابت والمعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع الحكم عن محل التخصيص بجامع ثبوته في محل النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بخروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بحقيقته الابعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن شريح بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام موارده فيكون عدمه شرطا فالجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن اقول اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار الرازي والمصنف هنا والدليل على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض ما عدا المخرج بالمخصص وفيه لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص اي يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هف بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص مدلوله اخراج مدلوله عنه فح يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا بانضمام الواو والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا الا لذلك البعض بحسب ارادة

الافراد على الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص حينئذ يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فان من زعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المقترن به حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا انه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال اخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم اذ المراد بهم البعض لم يكن حجة تاما بينا ذلك المجمل والا كان حجة مطلقة وهو اختيار فخر الرازي والمصنف واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لتوقف على كونه في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق فكيف يصير الآ عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متناولا للمراد اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظاهر فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن

لانه

بانه متوقف عليه علم ان المجمل الذي يخص به العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من آخر ويكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه والثاني كقوله اقتلوا المشركين كافة الا بعض اليهود والمراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود الى ان يبين ذلك البعض الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة لاجتماعه معه كالوصف بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فظا وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطالا للتخصيص وخروجا عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما غايره منها وفيه نظر لما تقدم ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنع الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص يكون المعتمد في ثبوت الحكم المحل

التخصيص ويحتمل فايدة تحقق الحكم في غيره وهو مفقود لا لافظا ويتقدير وجود المجاز لا يكون المنفي غير مراد فيحصل مفسدتان احديهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص قلنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايض لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولا نزاع كذلك في الاعداد وكذا في غيرها رفعا للاشتراك والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لولاه لكان الاخراج محققا وكان اما من اللفظ وهو بط او الا لكان مشتركا او من المعنى وهو بط والا لجاز استثناء كل شيء بتقدير معنى يشترك فيه وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء الا ان يكون تجارة الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا يبطل كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا ظاهر فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول على اقران النية وجواز تاخير اللفظ لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معنى من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او في اقسامه او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم وزيد جاهل ورايت القوم وزيدا لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه بافراد الاستثناء

مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وايض فالاستثناء معنى يدل على القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا واحدى اخواتها والغرض بان لفظ الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلول عليه باللفظ والمص عرفه بانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وبتقييده بالا او ما ساواها فصل يميز به الاستثناء عما عداه و المراد بما يتناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوزوا الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول اللفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج فالولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان الاستثناء فيه من جنس المستثنى منه كقوله على عشرة دراهم الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله على عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لا منافاة الاخراج عنه الموجب لا منافاة حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج محققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول بط لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف الاصل المقدر واذا لم يكن لها دلالة امتنع الاخراج منه والثاني بط ايض لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه ومعنى المستثنى ليصح الاستثناء ويتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لا بد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي بط اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القران العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اما الاول فكقوله تعالى وما كان

وذلك لانه ليس كما حلف ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلف من الاطفال والمجانين داخلون في العباد وخارجون عن القسمين سلمنا لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة ليس بمتبع لابليس بل لابليس نفسه وح ولا يبقى في الاتنين دلالة على بطلان ما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايض كذلك فيكون المستثنى في الاثنين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم طريق ولا سبيل الا على الاعشى احتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع ايض والاصل عدمه لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينارا وتعليل قبول الاستثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايض والا لبطل غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثة واعلم ان جعل المص عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة لكان ان الاتصال شرط لحقيقته وعدم الاستيعاب شرط لصحته وعدهما من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرائط كالاتصال والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكتف في الاسلام

بقوله لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله عم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ودون الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالاثبات وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالصور الذهنية بالذات وبالخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فيبطل النقض وعن الثاني والثالث انها وارد في طرف الاثبات هذه ثانية المسائل التي في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في ان الاستثناء من النفي هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة واحتج الاولون بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي بط اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح ليفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا وايض فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت الصلوة بمجرد الطهور والنكاح بمجرد الولي لقوله عم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء

لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء استثنى الخطاء من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس
كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض منكم والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل
وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس
اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء
في الايات المذكورة من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل
بمعنى لكن او نقول وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطاء بان يغلب على ظنه انه ليس
من المؤمنين اما بان يكون مخاطبا للكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا
وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى واما الاية الثانية فلانم ان ابليس ليس من
جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين
ان ابليس كان من الملائكة من قبيلة يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة
من نور لا يمنع من الاشتراك في الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لانم ان
الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه من
المامورين فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الاية الثالثة فقد اتفق
النحاة على ان الا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين
وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة كيف وهو موجود
في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء
مطلق الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا
بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصلا في الحقيقة
ولا يسمى في العادة فاصلا كالنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يمنع
في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء

وال

وان شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر من الايقاعات كالطلاق
والعتاق وغيرهما وان لا يتحقق الحنث في الايمان فيها اصلا لجواز ورود الاستثناء
عليه فيتغير حكمه والجواب عن الرواية ان صحت فكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول
على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينها وبين ما ذكرنا
من الدليل البحث الرابع في حكم الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستوعب
ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال له عندي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول
القاضي باشتراط الاقل بطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين مع قوله تعالى الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثناء
خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فبقي الاكثر والمساوي ضعيف لان المستثنى
والمستثنى منه كاللفظ الواحد اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه
شرع في ذكر احكامه وهي مسايل الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب
كقوله على عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء
او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وفرق والجوازه على الاقل ووافقهم على المنع
من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء
على ان من قال على عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا صحة الاستثناء
الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار
العباد فيهما فمقتضى الاية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان استثناء المساوي
لتحققه في الاثنين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى
الايتين وفيه نظر للمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة

قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذن
هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن
ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال
الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم
الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم
وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ
بالامور الذهنية بغير الواسطة عند الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم و
الجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما
منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا
للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي
شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدم المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني
والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما
يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك
تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه
وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حكمكم واعترض المص على هذا بان
نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام
المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ونمنع كون
العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل
كما لو قال الفقهاء باقون الا زيدا مسئلة واختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد
بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه وضعف بانتفاء الاخراج منه
ح وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن المجموع فهما صيغتان ح ويرد ما قلناه والحق

ان المراد

ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخراج بالاستثناء بعضه والاسناد بعد الاخراج
اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه
كالعشرة في قولنا له عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء
كالا في المثال قرينة دالة عليه كالوصف بعد الاستثناء قال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء
سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة
واستضعف المص القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق
الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة
وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق
ما اختاره المص وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة
والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في
غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى واذا تعدد الاستثناء رجع الجميع
الى المستثنى منه مع العطف او مساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى متعلقه
لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية
الى الاقرب التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه
وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد
الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمص قد اكتفى بذكر الاخيرين اذ
يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على
الاول اولا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف
والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقوله عشرة الا ثلثة والا
اثنين اولا كقوله عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني
الى الاول اما لكونه مساويا كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او زائدا الثاني على الاول كقوله

عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا
لمحذور الهذرية واما ان امكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا
واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى ثانيا وهو الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان
لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول
او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم
والملازمة ظ واما بيان بطلان الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات
والمستثنى الاول نفي ولو رجع الثاني اليهما معا فكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى
من جملة النفي ومنفيا معا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات والتعارض واما بطلان
الثاني فلان المستثنى اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى
منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو بط بالاتفاق واما بطلان الثالث فظ
لانه اخراج الكلام الى الهذر [illegible] واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع
فيما عدا الشرط وعلى قوله خمسة وخمسة الا ستة ولاقتضاء العطف التسوية وقال
ابو حنيفة الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذرية فيما
يرفع الضرورة وهو الواحد واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة
في الاستثناء من الاستثناء وكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان
الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى
بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما وحسن الاستفهام
ولصحة حمل كل الجمل او بعضها في الحال والظرفين فكذا في الاستثناء وقال
ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحدت القضية
كالقذف اولا كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء او اسما وحكما واتحد النوع
مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال او احدهما واتحد النوع وليس الثاني ضميرا

مثل اطعم ربيعة واطعم مضر او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى
الاخيرة وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر
الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا
التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية اقول هذا هو القسم
الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء
المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل
واحدة منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال
السيد المرتضى رضه بالاشتراك بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا
لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون وقال ابو الحسين
البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى بان لا يضمر في الثانية ولا يضمر فيها شيء في الاولى
كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها
الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كاية القذف
وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء الاية الا الذين
تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله اكرم
ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم
ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما يختلفان في
الاسم لان المامور في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به
اولا الاطعام وثانيا الاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم
مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر
الاضراب عن الاولى بان يتعلق احد الجملتين بالاخرى بان يكون حكم الاولى مضمرا
في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال واسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال

فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى
فكانتا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي
عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه عز الدين والمصنف وفيه نظر فان تعلق احدى
الجملتين بالاخرى ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا بل قد يتعين في بعض الصور
اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال اخرون ان
ظهر كون الواو للاستئناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف واحتج
الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه
يعود اليها جميعا وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل
بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله ... نعم في اية القذف اولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له خمسة وخمسة الا ستة
كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا
ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران
كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله
رايت نحاة المصرين ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص
باحديهما فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط
متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن
بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياس الشيء على نفسه وان
كان بينهما فارق جاز اسناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا
تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق
من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو مقدم معنى بخلاف

الاستثناء

الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام ونحن
انما نعلم كونه مقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بها اجمع فلو استدللنا على تعلقه
بها اجمع بتقدمه عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها اجمع وعن
الثاني ان الاستثناء هنا انما رجع الى الجملتين رفعا للمحذور المذكور لاستحالة رجوعه
الى احديهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما
الكلام فيما امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث
انا وان سلمنا عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض الجمل على بعض
بطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلموه جاز اسناد الحكم في الاصل
الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر
الادباء احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
علمنا به في جملة واحدة صونا لكلام العاقل عن الهذر فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن
المعارض وخصصت الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب
الرجحان كما خصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينة
دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو
في اختصاصه بها او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة
في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره دفعا للاشتراك الناشي من
كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها والمجاز الناشي من كونه
حقيقة في احدهما مجازا في الاخرى وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد
استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه حقيقة على خلاف الاصل وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا
للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما يكون لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف

مثل عشرة الا اربعة الا واحدة

اي في احتجاج ابو حنيفة نظر

اي فلا الحكم خلاف الاصل

الجمل المنفية والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على التقدير رجوعه اليها الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول يوجب فيه التخصيص المخالف للاصل واقل كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل المتعددة فبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء فيما اجمع امتنع هذا التقدير فلا وذلك لان تاخير الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفاسق وتصدق على الفقراء الا الفاسق وجالس القراء الا الفاسق عد مطولا وكلامه بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس القراء الا الفاسق واحتج السيد المرتضى رحمه على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما رجع الى الجميع كما في قوله لا حنة وجمته الاسنة والى ما رجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء والاستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك مؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح عمل كل الجمل وبعضها في الحال وفي ظرفي الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة ياتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث وعن الثاني بانه يصح الاستفهام على افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعليه المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما لاصالة عدم الاشتراك قال البحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر

وصيغه ان ويختص بالمحتمل واذا ويشترك بينه وبين المتحقق ومن ومهما واي واين واذ ما ومتى وحيث واني وحيثما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط وقد يتعدد ان او احدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة او ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة او لغوي مثل ان دخلت الدار اكرمتك والمشروط لا يحصل بوجود المؤثر اول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده دفعة والا بآخر جزء منه اقول الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام الآن في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف للشيء بما لا يعرف الا به وانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره والا مؤثر هناك في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحيوة القديمة فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط ويجوز بهيئة المشروط فانه يلزم من نفي امر على وجه لا يكون المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود وعلل الماهية مغايرة لعلل الوجود وبعد انتقاضه فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا للمضايفة والمصنف عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر وذاته وعلته فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وكذا بنفس تاثير المؤثر مع انه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما يتبع ذلك الشيء عند

عدمه وذلك اما ان يستفاد من الشرع او ليس في العقل او بل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا اللفظ ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه اول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا متقدما قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام فيحصل وجود المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما ياتي على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه قال البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعددة او الى الاخيرة كالاستثناء اقول الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذ كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشي سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام كل من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني اذ خرج بعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تعقب جملة واحدة كما قلناه وقد تعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم بني الفقهاء وتصدق على الزهاد والطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث فيه كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباء في قوله بها متعلقة بالموصوف قال البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء والفاظها حتى والى ولا بد من مخالفة

ما بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية اذ ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فلا كالمرفق ولا يصح تعددها والا كانت الاخيرة هي الطرف ان ترتبت او المجموع هي الغاية ان انتفت اقول غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب منه والثاني نهايته واخره وطرفه ومقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كان وسطا وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس معلوم حسا كالليل في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المصنف وفيه نظر فان الدليل المقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كاف في ذلك والى يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترضه شيخنا طاب ثراه بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكره اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونها قد لا تترتب عليها بل في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتب

انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته له بنسبة مطلقا فالاول وهو قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه
يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة
الى الآخر وخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضايف وبقولنا مغايرته له بنسبة مطلقا
خرج الباقي واما الثاني اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية فان المكسورة المخففة
مثل قوله وان احد من المشركين استجارك فاجره وتختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا
ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ولم تختص بالمحتمل كما قلنا والمتحقق مثل
واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه
وما ولم يذكره المص مثل ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات تقدم ذكرها
في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء
والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هي الحروف قيل ولانها يستعمل في جميع صور الشرط
بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل خاصة واينما للمكان
ومتى للزمان واذا للمحقق خاصة مثل آتيك اذا احمر البسر ومنع المص من استعمالها
في جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل آتيك ان جاء زيد ولا يدخل
على المتحقق فلا يقال آتيك ان طلعت الشمس بل يقال آتيك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه
انما لم يحسن قول القائل آتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل آتيك اذا طلعت الشمس لان
المراد الظرفية اي آتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليس ظرفا بل
شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط ولهذا دخل ان على المتحقق اذا قصد
التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان جسما وان كانت الاربعة زوجا
انقسمت بمتساويين ويشترط اي شرط تعليق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون
متصلا به عادة كما مر في الاستثناء ولو تراخى بما لا يعد متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص
العام به وكان لغوا ولما كان الشرط مقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا

ليوافق

ليوافق الطبع والوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او
يتعدد والمتعدد اما على الجمع او على البدل فالاقسام تسعة الاول ان يتحد الشرط
والمشروط مثل ان صلى فاعطه درهما الثاني ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط
مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما الثالث ان يتعدد
الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما والشرط
في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول في الشرط كون الشرط واحدا منقسما
الى معين والى غير معين وانما رجح جعله في المتعددة لتعدده لفظا ويكفي احدهما في وجوب
الاعطاء الرابع اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه
درهما واكسه ثوبا الخامس اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام
يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء احدهما لا اياهما ويمكن رد هذا
القسم الى الواحد كما قلناه في الشرط السادس تعدد الشرط على الجمع مع تعدد
المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا السابع تعدد الشرط على الجمع
مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا الثامن تعدد
الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه
درهما او اكسه ثوبا التاسع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل
ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل
المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق
الشافعي هاهنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه متعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب
الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره قد يكون مستفادا من العقل
مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها به وقد يكون مستفادا من
الشرع [illegible] مثل كون الطهارة شرطا للصلوة

او لم يمكن وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية
على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل
كما لو قال اكرم زيدا ابدا الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد
في الغاية واختاره المص لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة
فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون
كل واحد منها غاية ان ترتبت في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت
فيه كان المجموع هو الغاية واعلم ان حتى كما يكون مخصصة للعموم فقد يأتي للتأكيد مثل اعتق
عبيدي حتى الاصاغر والتصدق باموالي حتى تنابل ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل
الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون
الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب آخر كما في المحرم فان تحريم وطي امرأته عليه
بعد الطهر ثابت ما دام هو محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض
بل من دليل آخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم قال الفصل الثالث
في المخصص المنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه تعالى من قوله
تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي
والمجنون من آية الحج احتجوا بان المخصص متأخر وبالقياس على امتناع النسخ به والجواب المنع
من الصغرى وبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا اقول لما فرغ
من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث عن المخصصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص
بالعقل لكون حكمه متقدما قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا
وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع
خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشرع

و انصدق

المستلزم

المستلزم لعدم توجيهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بالدليل العقلي واحتجوا
عليه بان المخصص للعام متأخر عنه ولا شيء من حكم العقل به بمتأخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص
للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متأخرا عنه واما
الثاني فظاهر وايضا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما مبينا
لفظ العموم واستحالة التالي يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد
بتأخر المخصص ان كان بحسب ذاته منعناه وان كان بحسب صفة اعني كونه مخصصا ومبينا
للعام سلمناه لكن لا نم ان حكم العقل غير متأخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون
دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة
التالي فانا نقول يجوز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك
الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمناه لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق
بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المتقدم للشارع وذلك
مما لا يطلع عليه عقول البشر مجردها بخلاف التخصيص فان العقل خاص ضرورة بامتناع كونه
تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية الجامع وقوله ط احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل
وان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية قال البحث الثاني يجوز التخصيص
الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى واولات الاحمال
وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة
العمل بهما واهمالهما وبالعام في جميع الصور فتعين العمل به في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية
بقوله تعالى لتبين للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا
لكل شيء ولان تلاوته بيان ولا اختصاص بالسنة ولاستبعاد مع ورود التخصيص اقول
اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض آيات الكتاب بآيات اخر
منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن

بالمخصص ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حايلا وخصص ذلك بقوله تعو واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعو ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخص ذلك قوله تعو والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فلا ولان الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا الغاؤهما لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده لكونه اقوى دلالة فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن معارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي ع اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعو لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله ع والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعو ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شي وثانيهما ان تلاوته للاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه ع والاختصاص بيانه ع بالمنسوخ من المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه ع ومع وجود الآية المخصصة للعام لا يكون متشابها فلا يندرج تحت ما فوض اليه ع بيانه **قال المبحث الثالث** يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقران لقوله ع تبيانا لكل شي والقران بالتخصيص يوصيكم الله في اولادكم واية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصه بها الآن ووقوعه مع تحقق احدهما خطأ **اقول** قد اشتمل هذا المبحث على مسايل سبع الاول يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليل بين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الآخر يتعين العمل بالخاص في مورده

وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في قوله ع فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله ع ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تعو لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى بيان فانه والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما تكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقران لما تقدم ولقوله تعو ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي والسنة شي احتج المانع بانه تعو جعله مبينا للكتاب بقوله تعو لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور مح والجواب ان الدور المح يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب شي من السنة مبين لذلك الشي اما اذا كان بعض الكتاب العزيز بيانا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعي انما هو هذا القدر وايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل قوله تعو وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز تخصيص القران بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكتخصيص عموم قوله تعو يوصيكم الله في اولادكم بقوله ع القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه ع من رجم المحصن واما الثاني فظ وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة لا بهما لم يعلقا عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القران العزيز بالاجماع كتخصيص اية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد بمثابة الامة في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاته الرسول

وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه ع عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمع بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشي قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه ع من العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة الساد ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي وهذا دل على خروجه ع وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته ع وبقي العام معمولا به في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله ع اي في حقنا بان الدليل المقتضي به اتم من العام المفروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه **قال المبحث الخامس** لو فعل احد بحضرته ع ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مختصا به فان ثبت ان حكمه ع على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع **اقول** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيا له بحضرة النبي ع ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله ع بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه ع على الواحد حكمه على الجماعة كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاول ان يقال يقتصر على خروجه دكما المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع فظ وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جايز مع امكان الجمع بينهما ولو بالتخصيص

فلو كان في الكتاب العزيز او السنة المتواترة شي ينافيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطأ لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب والسنة وانه مح على ما ياتي **قال المبحث الرابع** يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله ع ان ساواه حكم الخطاب في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص به او ثبت التاسي كان الفعل ودليل التاسي تخصيصا في حقنا احتج المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل **اقول** اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة المتواترة بفعله ع فاثبته الاكثر كالائمة والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا له ع دون امته او للامة دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلث اما ان يدل دليل على وجوب متابعته ع في فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دايما ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه ع سواء قلنا بوجوب التاسي به او لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه ع لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا عن مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته ع اليه الثالث ان يكون متناولا للامة دونه ووجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص له لعدم اندراجه ع في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي الرابع ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التاسي به فلا يكون فعله ع مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله ع على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له ولامته ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف واذا واصل ع كان ذلك مبيحا له ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحكم الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك

على النسخ هذا او كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا زمانا لا يمكن
ارتفاع الفعل فيه فان قلنا نانخاله نسخ الشئ قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالحكم
من حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول **قاله** البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين
التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع تخصيص واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا
على خالتها وكذا اية الارث بقوله لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى منع من
ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة فكيف يعارض القران وسياتي جوابه وتوقف القاضي
ومنع غيره لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس
فتساويا **اقول** اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة
مطلقا ومنعه السيد المرتضى وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل
ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا
وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان
وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة
التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين
مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول
فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص
من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما
معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين
في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض
ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس
لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد

للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها و
تخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله لا يرث الكافر
المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص
ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة للمانع من دونها
السيد المرتضى فان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة
مع معارضة القران العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار
واحتج من سلم كونه حجة ومنع التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والقطعي مرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن
مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر
الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فتساويا ووجب القول بالتخصيص
جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره
كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب باللفظ ويريد
خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك ويكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت
تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني
لا يكون قطعيا **قال** البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا
نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة ويجوز ان يكون مخصصا كتخصيص واحل الله البيع
بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لما نص عليه السلام في قوله اينقص
اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين
العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا الحجية في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في
الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين احديها

تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي
وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنعه الجبائي مطلقا وفصل آخرون فقال بعضهم ان خص العموم
قبله جاز والا فلا وقال آخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمص لما كان القياس
المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع
الزبيب بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته
وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا
واحدهما وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت
من استحالة اعمال الدليلين مطلقا واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو
معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده
لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متعديا عليه احتج المانع بان الحكم المدلول
عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان
القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه ممتنع والجواب عن الاول
ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني بان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا
كل نص والعموم العارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقدم الفرع على الاصل
الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالف حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به
فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما او اهمال احدهما
بالكلية كما تقدم وقال آخرون لا يخص به لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته
على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على
جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خص العام به لقدمنا الاضعف على
الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال الزكوة
في كل الغنم ثم قال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة

عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها **قال** البحث الثامن العام والخاص
المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا
ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب
وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم بني العام على الخاص لما تقدم احتج ابو حنيفة
على ان العام ناسخ بانه متاخر مناف كما لو تاخر الخاص وبقول ابن عباس كنا
ناخذ بالاحدث فالاحدث وبان العام كالنص على الجزئيات ولما كان الاول
ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ونخص قول ابن عباس بالخاص
المتاخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل
التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم تزل تخص العام بالخاص مع عدم
علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين كونه مخصصا وناسخا ومنسوخا **اقول** اذا
ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبران وكانا كالمتنافيين مثل ان تقول
في الخيل زكوة ونقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما
معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا
والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس والاقسام اربعة
الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة
الخاص على مراده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب
والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين
الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال شاذ ان العام يكون معمولا به
فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف
لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب
الثاني ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان

كان بالاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام
عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا
وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تاخير العام فيبنى العام على
الخاص فيخص العام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص مورده وهو مذهب الشافعي
وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمص لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار
يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه الاول العام مناف للخاص متاخر
عنه فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتاخر الثاني ما روي عن ابن عباس رض
قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا
للخاص المنافي الثالث العام في تناوله لافراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بخصوصه
اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتل زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا
المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون ناسخا
فكذلك العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخر الخاص باطل
لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك
موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع الحكم العام
بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطالا للخاص بالكلية
والمص اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ
والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما يكون نسخا ان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية كما قلنا
وعن الثاني بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام للتوفيق
بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به

في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين
وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما فان
العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه
تناقض الرابع ان يجهل تاريخهما وههنا يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه
لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه على مذهبه
ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم
علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فتوقف لتردد الخاص بين كونه
ناسخا او مخصصا وقد بينا ضعف كلامه ههنا [illegible] وبهذا ان القوة والضعف
في او كون العام اضعف انما يظهر على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد
فانه مع الاقتران وكون العام متاخرا يعمل بها كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان
ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي فالمسئلة فيما ظن انه مخصص وفيه
مباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه لذاته كقوله اينقص اذا جف او للعرف
مثل لا اكل جواب من قال كل عندي تخصص بالسوال وان استقل فلا اشكال
في المساوي والاعم في غير محل السوال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي
وكان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز والاتي الاعم في محل
السوال فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع
له والسالم عن كون خصوص السبب مانعا لامكان ان يعملوا بالعام ولا يخصوه بالسبب
ولان اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان
المراد ان كان ما وقع السوال عنه تخصص به والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
والجواب جاز ان يجيب بالاعم ثم دلالته في محل السوال اقوى او لا على البحث عن
مخصصات العموم سنشرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب

الواقع جوابا عن سوال السائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السوال اولا
والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب وضعه كذلك او الى العرف
فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السوال
والثاني مثل قول القائل والله لا اكل جوابا قول قائل كل عندي فان هذا القول اعني
لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسوال بحيث
صار كانه قال والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسوال لانه غير
مفيد بدونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثاني وهو ما يكون مستقلا بالدلالة
على معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السوال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا للسوال
في العموم والخصوص او يكون اخص من السوال او اعم في غير محل السوال او اعم في محله ولا اشكال
في الثلثة الاول اما المساوي مطلقا فانه لا قصور عن افادة حكم جزئيات المسؤل عنه
لفظا اذ شامل لها ولا يتجاوز عنها اي لا يدل على حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان
فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون مع في الحكم المذكور
دلالة على حكم غيره كما لو قيل افي الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث
الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو
والزيادة وكذا في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون
السائل من اهل الاجتهاد وان يسع الوقت لئلا يفوت المصلحة بالاشتغال به
واما الاعم في غير محل السوال وهو ما يكون في الجواب تنبيها لحكم الصورة المسؤل عنها
وتنبيها لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك الحكم مثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بماء البحر
هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسوال كان مختصا بحكم الماء في الطهارة والجواب دل على
ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار اعم

لم يكن مسؤلا فهو حكم مبتدأ لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السوال في محله
بان يذكر حكم جنس الصورة المسؤل عنها بحيث يندرج حكم المسؤل عنها فيه مثل قوله عم وقد سئل
عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا والمختار
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وهو السوال وقال المزني وابو ثور ان خصوص
السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ وقاله الجويني وهو الذي صح عن الشافعي احتج الاولون
بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع عنه مفقود
اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما قال اعملوا
بعموم اللفظ ولا تخصوه بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى
وفيه نظر فانا لا نم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب
خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسوال وذلك يمنع من ظن تناول
العام لما عدا محل السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال ظن
المطابقة بين السوال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت
على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية
الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع
من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف
بان المراد من ذلك الخطاب اعني الواقع جوابا اما بيان ما وقع السوال عنه او غيره والاول
يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان
عن وقت الحاجة وانه ممتنع والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السوال
عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما معا لا لزوم تخصيصه بالسبب ولا تاخير
البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسؤل عنه اقوى لان ارادته

من الظلم مخصوصة او الاول تأخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة قال
في المبحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا لجواز توهم ما ليس بدليل دليلا ولا طعن فيه فذكر من ذكر
البعض ليس مخصصا للعموم الشافعي بين ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله دباغها طهورها وظاهر العموم
اولى من المفهوم لو كان حجة والعادة ليست بمخصصة لان افعال العباد ليست حجة على
الشرع الا ان يقصد بها الاجماع او تقريره عليه السلام عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم
الخبر مثل وهو بكل شيء عليم بخلاف الامر وعلو منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب في العبودية
والكفر لا تخرجان المتصف بهما عن العموم الا فيما يشترط فيه الملك والاسلام
ووجوب الخدمة اعم من دليل العبادة فلا يتقدم عليه وقصد المدح او الذم ليس مخصصا
اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي تخصيص
الخبر المذكور عن المعطوف عليه نحو لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء
العطف التشريك العام ولاحتمال تماثل المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول
الحنفية لان العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر فالملفوظ ان كان خبرها
ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ووجوب رد الاستثناء
او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون
المختص بالكاملات لا يخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والآية مثل يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما
تتأتى في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص والمطلقات
يتربصن والمرتضى توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من افتدى
بماله كان حمل الرجال على الذين يصح عود الاستثناء اليهم وهم الاحرار مجازا
وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء اذ يصير تقديره الا ان يفتدي بعضهم بماله
الكتابة في

في الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا البعض واذا تعارض الحكايات
وجب التوقف اقول قد اشتمل هذا المبحث على مسائل الاولى مذهب الراوي لا يخصص
العموم سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان
وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا وذهب
الى اجزاء الثلث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض
ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الا
ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك واحتج المخالف بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان
لم يكن لدليل يخصصه كان ذلك قدحا في روايته وان كان لدليل يخصصه وجب اتباعه
والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك لو لم يعتقد
كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثانية لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي
عنه ع انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال
ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد وان ينافيه
ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل
شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا تخصيص به احتج المخالف بان تخصيص
ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب المنع
من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس حجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا يكون ثابتة
عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص
بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان النبي ص واقرهم عليها مع منافاة
العام لها افادت التخصيص لكن لا بمجردها بل التقرير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو
تقرير النبي ع وان لم تكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او لم نظن تحقق
احد هذه الاقسام من التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام

وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة والا لم يقع الاجماع لم نحكم بالتخصيص لقيام المقتضي
للعموم وهو اللفظ وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة مجردة ليست حجة فان افعال العباد ليست
حجة على الشرع الرابعة كون المندرج تحت لفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه
سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويصح ان يكون
معلوما له لا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه اما الامر فكما لو قال لعبده
سلم على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما
النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ
الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح بدخوله
او كان الخطاب خاصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فسلم علي او لا تخاطبني غدا وقال فخر الدين
الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة
وهو بعيد وقول المص بخلاف الامر ان اراد به ان الآمر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون
امر النفس مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول بذلك وان اراد به انه لا يندرج
تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما قلنا فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع
تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ المتناول للنبي ع والامة مثل قوله تع
يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال شاذ انه مخصص بالامة لان
علو منصبه ع يوجب افراده بالذكر وهو وهم للاتفاق على وجوب الحج على النبي ع بقوله تع
ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات
بقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي ان كان الخطاب لم يكن
مصدرا بامر النبي ع بتبليغه كالآيات المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله تع
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة المخاطب
نفسه بالخطاب قبيح على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة

للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار والموصوفين مثل قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله
يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك ان يكون متناولا للعبيد والكفار ام لا والاكثرون
على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد
فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقدير شمول الخطاب الموجود لهم والمانع
منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما تناولهم عند التصريح بدخولهم او كان
الخطاب مختصا بهم ثم العبادات المترتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبد منها لعدم
صلاحيته لها كما لا يراد الاعمى من قوله تع قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع
من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في كل
وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم
وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا للدليل ووجوب الخدمة اخص لاختصاصه
بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه
في حكم العام من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان
اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان
تقديمه اولى السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تع
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح
او الذم غير مناف له فوجب القول به واحتج الشافعي على التخصيص بان اللفظ انما سيق
لقصد المدح او الذم مبالغة على الحث في الفعل والزجر عن الترك صيغة لعدم المنافاة
بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة
الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف
عليه مثل قوله ع لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف
مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بالذمي والكافر المذكور اولا في المعطوف
عليه اعم

من كونه ذميا او حربيا فلم يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب
اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدل ابو عبد الله الجرجاني على انه لا يقتص من الكافر الذمي المسلم
وذلك لانه يقتضي التخصيص واحتج اصحابنا بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف
والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما حكم على الآخر والجواب المنع
من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم
وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف
لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل
عدم اضمار شيء آخر واعترضه المصنف بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى هنا
خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا لزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم
ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه فح ثم ان المصنف رجح قول الحنفية بان العطف
على المبتدا مقتض للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر
المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصة
يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خبرا في المعطوف عليه خاصة
وللمعطوف خبر آخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه
نظر فان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظ في المعطوف
فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل
كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا في العام
اذا اعقبه بقيد بما فيه ضمير يرجع من استثناء او صفة او حكم عائدا الى بعض ما تناوله اللفظ
العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه
فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى اشتراط التخصيص ومنهم من جوزه وتوقف
السيد المرتضى ره وابو الحسين البصري والجويني اما الاول فكان قوله تع

عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات امرهن دون المحجور عليهن
كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن واحصوا العدة الآية يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يتاتى في الرجعيات دون
البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن الى قوله ان ارادوا اصلاحا وذلك لا يصح الا
في الرجعيات خاصة والمصنف اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز
في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى
من الآخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى
لكون دلالتها بعيدة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة
المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال
المذكور في المتن وهو اضرب الرجال الا من اقتدى بها نظر اذ لم يتعقب العام
ما فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق المقصود اضرب الرجال الا ان يتوبوا
باقوالهم

الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد
مثل واتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد
عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يجب لامكان التخصيص
على ابقاء المطلق على اطلاقه واحتج بعض الاشعرية على التقييد لفظا بان القرآن كالكلمة
الواحدة وبالقياس على الشهادة وضعف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد
في الشهادة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الاطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف

لعدمهم وقوامه انه ليس لان الاطلاق ينفي الحجر ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد
الكلام في المطلق والمقيد اما في مبنيهما او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد
عرفت فيما تقدم ان المطلق اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود
والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او
في المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل نحو سأعتق رقبة ورسم بانه اللفظ الدال
على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وبقيد الدال يخرج المهمل وبقولنا على مدلول ليعم الوجود
والعدم وبقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والمعمولات كالمستغرقها
وقال المصنف في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى
كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس
موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد
فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من
الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان
كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة
الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد بالاعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق
والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة
ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في
صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تملك رقبة كافرة
او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما اما
الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد واما مع التماثل
او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالخطاب الوارد اما امر او نهي فالاقسام
ستة الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول

اعتق رقبة مؤمنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب الحمل وتبين ما فرغت
من ان تكرار الامر مقتضى لتكرار المأمور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد
اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان
بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يأت بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين ولم يكن عاملا بالدليلين
بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف واعترض بان حكم المطلق
تمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من
ذلك فتنافيا حكما واجيب بقولنا ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بالمقيد اولى من
حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب
مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر
كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء الامر المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد
اصلا فضلا عن التخيير بينها الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق
في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بمدلوليهما الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل
قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف
الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد ثم بعض اصحابه حمله على اطلاقه واخرون
على ما كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد
مطلقا ان لم نقل بالقياس والا فمتى لم يحصل الجامع لم يجب الالحاق فيه لنا لو دل التقييد في
احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام والتالي
باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة
الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة
القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق

علی الاطلاق کما لو قال ان ملکت الامارا ای رقبة شئت ولا یعتق فیه القتل الا رقبة مؤمنة لم یکن احدا
الکلامین ناسخا للاخر احتج المخالف بان القران المجید کالکلمة الواحدة واذا ثبت التقیید
فی احد الحکمین دون الاخر یتحقق الاختلاف المنافی للوحدة ولان الشهادة لما قیدت بالعدالة
فی الطلاق واطلقت فی باقی الصور حمل المطلق علی المقید فکذا فی غیرها والجواب ان اردتم
بوحدة القران عدم مناقضة بعضه لبعض فهو مسلم ولیس الاطلاق فی احدی الصورتین
والتقیید فی الاخری متناقضا وان اردتم اتحاده فی کل شیء فهو باطل فان فیه عاما وخاصا ومحکما
ومبینا وظاهرا ومؤولا الی غیر ذلک من الامور المتقابلة واما تقیید الشهادة بالعدالة
فی غیر الطلاق فلیس من باب حمل المطلق علی المقید بل بالاجماع علی اعتبار العدالة
فیها مطلقا اما الحنفیة فانهم منعوا من تقیید المطلق بالقیاس علی المقید لان ذلک نسخ
لان مقتضی المطلق تخییر المکلف فی الاتیان بای فرد شاء من افراده وتقییده یمنع ذلک
ونسخ النص بالقیاس غیر جائز ولان التقیید زیادة علی النص والزیادة علی النص نسخ
فلا یثبت بالقیاس والجواب المنع من کونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحکم الثابت
بالخطاب السابق ولیس ذلک متحققا هنا لان الامر المطلق لیس فیه دلالة علی التخییر
بین الافراد اذ لا دلالة للمطلق علی افراده وتقیید المطلق لا یزید علی تخصیص العام
وهو جائز عندهم بالقیاس فمنعهم من حمل المطلق علی المقید بالقیاس مناف لمذهبهم
وایضا فانهم اعتبروا فی العتق سلامة الرقبة من کثیر من العیوب ولیس لهم علی ذلک من
کتاب ولا سنة ولا اجماع فیکون ذلک مستفادا من القیاس وان کان
نسخا بطل قولهم ان النسخ لا یکون بالقیاس وان لم یکن نسخا بطل قولهم بان رفع حکم المطلق
بالقیاس یکون نسخا وقد عرفت مما ذکر حکم الاقسام الثلثة الباقیة وهی تعدد السبب
مختلفا فی النهی وتعدده مختلفا فی الامر والنهی ولهذا لم یتعرض لها وانتم واشتغلنا
المقصد الخامس فی المجمل والمبین وفیه فصول الاول فی المجمل وفیه مباحث الاول

الفرق بین العام والمطلق والمجمل ان موضوع العام الجمیع دفعة لا علی الافراد البدلی جمیعا
والمطلق موضوع لاحد من المعانی لا علی التعیین والمجمل موضوع لکل واحد واحد لا علی
والاجمال عکس العموم لانه ثانیا والارادة بتعیین تبیانه

الاجمال قد یکون فی اللفظ اما حال استعماله فی موضوعه کالمشترک المحتمل لمعانیه والمتواطی
المحتمل لکل فرد من جزئیاته عند الامر باحدها مثل واتوا حقه یوم حصاده او حال استعماله
فی بعض موضوعه کالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لکم ما وراء ذلکم حیث قید بالاحصان
المجهول ومثل احلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم ومثل اقتلوا المشرکین ثم نقول لیس
المراد البعض او حال کونه مستعملا فی موضوعه ولا فی بعضه کالاسماء الشرعیة والمجازیة
وقد یکون فی الفعل اذ الوقوع لا یدل علی الوجه الذی وقع علیه ولما فرغ من البحث عن عوارض الادلة
باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقیید شرع فی البحث عن عوارضها
باعتبار دلالتها من الاجمال والبیان وغیرهما ولما کان المدلول متقدما علی الدلالة لکونها نسبة
بینه وبین الدلیل کان العارض اللاحق للدلیل باعتبار المدلول مقدما علی العارض اللاحق
له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المص البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثانی اذا عرفت هذا فنقول
الاجمال لغة الجمع یقال اجمل الحساب اذا جمعه احادا ورفع تفاصیله وفی الاصطلاح عبارة عن
کون اللفظ بحیث یفهم منه معنی مع احتمال ارادة غیره به احتمالات ویا علیها عرفت
فی اوایل الکتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذی لا یفهم منه عند الاطلاق
شیء وهو منقوض طردا بالمهمل ومثل قولنا ممتنع ومستحیل ومنفی فان المفهوم منه لیس شیئا
وعکسا بمثل قوله واتوا حقه یوم حصاده وهو اعنی الاجمال قد یکون فی اللفظ وقد یکون فی
الفعل والاول اما ان یکون حال استعمال اللفظ فی موضوعه کاللفظ المشترک عند من یمنع
حمله علی جمیع معانیه او کونه متقابلة کالقرء للحیض والطهر والمتواطی المحتمل لکل واحد من افراده
عند الامر باحدها علی التعیین مثل قوله تعالی واتوا حقه یوم حصاده فانه قبل بیان مقداره
مجمل اذ نسبته الی کل واحد من اعاضه کنسبته الی غیره او حال استعماله فی بعض
موضوعه کالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین
فقید الحل بالاحصان وهو غیر معلوم ح وکقوله احلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم فالمستثنی

اجمالکم ومبادرة المعنی الی الفهم عند اطلاق اللفظ دلیل علی کونه حقیقة فیه علی ما تقدم
وان کان مجازا بحسب الوضع اللغوی لکنه بالنظر الی العرف الطاری حقیقة فیه سلمنا
لکنه مجاز راجح علی غیره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ علی حقیقته فتعین حمله علیه
احتج المخالف بان الاعیان غیر مقدورة فلا تتعلق التحلیل والتحریم بها لانهما من عوارض
افعال المکلفین فلا بد من اضمار ما یصح تعلقهما به من الافعال لئلا یلغو الخطاب فاما ان
یضمر جمیع ما یمکن اضماره فیها او بعضها والاول باطل لاصالة عدم الاضمار الموجبة لتقدیره
بما یرفع الظاهر فتعین الثانی ولیس اضمار بعض معین منها اولی من غیره فیجب اضمار بعض
غیر معین فیتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتیاج الی الاضمار فانه انما یتحقق اذا
لم یکن اللفظ ظاهرا بحسب العرف فی الفعل المقصود غالبا من تلک العین ولیس کذلک
فان کل احد فارس الالفاظ العربیة یتبادر الی فهمه عند قول القائل حرمت علیکم المیتة
علیک المیتة تحلیل الاکل وتحریمه سلمنا لکن لا نم بطلان اضمار الجمیع وکونه موجبا لزیادة
الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض الی الاجمال الموجب لتعطیل
اللفظ ولان العمل به موجب لتیقن البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لکن لا نم عدم
اولویة اضمار بعض معین فان اضمار المنفعة المقصودة من العین غالبا کالاستمتاع
من النساء والاکل من المیتة اولی لکونه مفهوما عند اطلاق دون غیره مما یمکن اضماره
واية المسح لیست مجملة لان الباء ان کانت للتبعیض ثبت التواطؤ والا
وجب الاستیعاب احتجت الحنفیة باحتمال الجمیع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه
المحققون علی انه لا اجمال فی ایة المسح وهی قوله تعالی وامسحوا برؤسکم وخالف
فی ذلک بعض الحنفیة لنا ان الباء اما ان تکون مفیدة للتبعیض کما هو مذهب بعض الشافعیة
او للالصاق کما ذهب الیه اکثر الادباء وعلی التقدیرین فلا اجمال اما علی التقدیر الاول فلان
البعض صادق علی کل واحد من الابعاض بالتواطؤ فالامر به یوجب تخییر المکلف فی مسح ای
بعض شاء

منه لان المامور به کلی موجود فی کل واحد منها فلا اجمال واما علی التقدیر الثانی
فلانه یجب مسح الجمیع وهو مذهب مالک والقاضی عبد الجبار وابن جنی لان الباء دخلت
علی المسح وقرنت بالراس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فیجب مسح الکل فلا اجمال ایضا
وقال اخرون ان الصیغة المذکورة حقیقة فی القدر المشترک بین مسح الجمیع والبعض لاستعمالها
فیهما اما فی الکل فبالاتفاق واما فی البعض فکما یقال مسحت راس الیتیم وان کان المسوح
بعضه والاشتراک والمجاز علی خلاف الاصل فتعین کونه حقیقة فی القدر المشترک
بینهما وحینئذ لا یتحقق الاجمال ویتخیر المکلف فیهما احتجت الحنفیة بانه یحتمل ان یکون المراد
مسح جمیع الراس ومسح بعضه ولا اولویة لاحدهما فکان مجملا والجواب المنع من عدم
الاولویة فان الباء ان کانت للتبعیض فحملها علی ارادة مسح البعض اولی عملا بظاهر اللفظ
ولانه متیقن الارادة لکونه لازما لمسح الکل وان لم تکن للتبعیض کان حملها علی ارادة الجمیع
اولی لما بینا ولانه یحصل البراءة والامتثال قال المص ولا اجمال فی الفعل المنفی اذ الاقرب
مجازا الی نفی الحقیقة المستلزم لنفی جمیع الصفات کنفی الصحة المشارکة فی العموم ودلالة
المطابقة منهما وان انتفت لا یلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استقرار
الدلالة صار کالعام فاذا خص فی بعض الموارد وهی الذات بقی الباقی مندرجا تحت
الارادة احتج ابو عبد الله بان الفعل موجود فلا بد من مضمر فیصرف الی البعض والتخصیص
لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بینا الاولویة اقول اکثر الناس علی انه لا اجمال
فی اللفظ الدال علی نفی الفعل مثل لا صلاة الا بفاتحة الکتاب ولا عمل الا بنیة ولا صیام لمن
لا یبیت الصیام من اللیل ونحو ذلک خلافا لابی عبد الله البصری لان اللفظ ان کان له مسمی
شرعی کالصلوة والصیام حمل علی ظاهره من نفی مسماه عند انتفاء الامور المذکورة کالقراءة
فی الصلوة وتبییت النیة فی الصیام وهو یقتضی کونها اجزاء من تلک الافعال المنفیة او شرایط
لها وان لم یکن له مسمی شرعی مثل لا عمل الا بنیة حمل علی نفی الصحة لان نفی الذات غیر مقصود

المجمل من الافادة وهو مستلزم لطالبه التالي لعود الاستثناء مثل قوله اقتلوا المشركين
ثم يقول الرسول ع المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا فالمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص
العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل
والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول ع وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال الله
في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تع اقيموا الصلوة
ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع
اللفظ وجزء لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال هذا اذا علم النقل من الموضوع الاصلي
الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم ذلك النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه
الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية
لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى ع ولم يعلم على اي وجه اوقع
الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة
ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة الوجوب قال البحث الثاني
المجمل جائز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام
والا لزم العبث فان ذكر معه البيان طال بغير فائدة والا لزم تكليف المح والجواب
المنع من الملازمة الاولى ان كان المط الافهام التفصيلي والمنع من الملازمة الثانية
لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفية او ظاهرة وهي الاستعداد للامتثال قبل البيان
فيحصل الثواب اقول اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تع ومنعه شاذ
لنا ان المصلحة قد يكون متعلقة بالتعيين على الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا
لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في الايات المقدم ذكرها من قوله تع
واتوا حقه يوم حصاده وما ماثلها واما الثاني فلما احتج المانع بانه لو خاطب الله تع بالمجمل
فكان اما لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان

ان يضم اليه ما يدل على المراد به او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة اذ ايراد التفصيل
على المعنى اسهل واوضح في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان
كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه
مح غير مقدور والجواب ان المراد بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم
على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام
او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المص بقوله المنع من الملازمة الاولى
ان كان المط الافهام التفصيلي وان كان المراد الافهام مطلقا اولا اجمالا لم يلزم
تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه
به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تع ولا تهتدي عقولنا
الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة
بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشار المص بقوله
والمنع من الملازمة الثانية قال البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى
الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت
عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص
والجواب المنع من عدم الاختصاص اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء ظن
انها مجملة وليست كذلك منها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تع انا
احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم حرمت عليكم امهاتكم
فذهب معظم المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست بمجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي
الحسين الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة
الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك حرمت عليكم

فرد من الافراد ... على التعيين و المطلق فرد من الافراد ... على التعيين ...

المفهوم في فرد ما معلوم قال ما تقدم وهو قوله لا اجمال في غاية الشرف قال ولا اجمال
في العدد والاكثر المحرود عن الحقيقة باقل مراتبه وهو الثلثة قال السيد المرتضى ان اراد الحاكم
بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلثة فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء اقول
ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق
على الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة قطعا اذ هو
موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلثة لازمة لذلك المشترك
فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب وح لا اجمال قال السيد المرتضى ان اراد
الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة
فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو
خطاء لما بينا قال الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول
وهو ظ وبالفعل كما بين ع الصلوة والحج وتعلم كونه بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان
وشبهه مثل صلوا وخذوا وبالفعل كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين
فانه يكون بيانا والا لتأخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير قنوت
فنعلم نفي وجوبه او سكت عن بيان الحادثة فنعلم انتفاء الحكم او ترك فعلا تناوله هو وامته
خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل يطول فلا يقع
بيانا احال لان القول قد يكون اطول اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه والكلام فيه شرع
في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا
وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين وهو الذي قال على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي التقييد بقوله من حيث هو كذلك اي يراد
بذلك الخطاب والا لانتقض طردا بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او غيره
بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت عينا بعد قوله رايت ... ذهبا
به الذهب

فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة
الى المخاطب والا انتقض عكسه بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانه بيان مع استقلال
الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسه ببيان المراد
من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان
مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان
هنا افاد دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة
ودلالة العام على البعض المقصود دلالة على البعض وينتقض عكسه ايضا ببيان وجوه افعال
الرسول ع فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان
يقال البيان ما دل على تعين امر منهم من امرين او امور محتملة للارادة من قول او فعل من
حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين والمبين يقال
على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه
المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام
الشرعية وقد يكون بغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد
من القروء في العدة الاطهار او المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب
وقد يكون فعلا اما بان يكون دالا على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع
البيان به كما كان النبي ع يكتب بالاحكام الى عماله او لا بمواضعة كالاشارة مثل قوله ع الشهر هكذا
وهكذا واشار باصابعه وكما بين ع الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع ع في الثانية
بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت في بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم
الشرعي فيها او ترك مدلول ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص وان حكم العام
مخصوص به دونه ولو كان تركه بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة
امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم اعلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى

لتحقيقها فلا بد من اضمار حكم او صفة ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة
اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في
ان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمال ليس كذلك
فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه
وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات
لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات وح يكون قوله لا عمل الا بالنية مثلا دالا على نفي الذات
ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي
لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة المطابقة
اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة
بقاء التابع عند ارتفاع متبوعها لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع
نصير بالنسبة الى حقائقه المطابقة والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل
على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف
بان الصلوة والعمل مثلا موجودان فيمتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما
وليس بعض الاحكام اولى من البعض الاخر فاما ان يحمل اللفظ على الجميع فيلزم زيادة الاضمار
من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فيتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب
المنع من وجود ماله مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية
لانها انما تصدقان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المتحقق فلا نم انه لا اولوية
لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه
بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل
المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عم لا هجرة
بعد الفتح من فائدة ولا اجمال في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو

من المنكب الى الاصابع ذهب السيد المرتضى واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع
ومن المرفق ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك
ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال اخرون انها مجملة في القطع ايضا لانه يطلق
على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند تريك القلم وتركب
الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد مضى ان مجرد الاستعمال
لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على
سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع
حقيقة في الابانة والتجوز في قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها
ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة في ذلك البعض ولا في قوله عم رفع عن امتي الخطأ
والنسيان لان المفهوم نفي المواخذة اقول ذهب اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم
رفع عن امتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين حيث زعما
انه مجمل لان الخطأ والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول صادق فلا بد
من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار الاصل
فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام
وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان
يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نم عدم
دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة يعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع
لان كل عاقل عارف باللغة يبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت
عنك الخطأ والنسيان في الشيء الفلاني وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع
المكلفين وان الخطأ والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول
فهمها رفع الخطأ والنسيان

متنافيان لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية ولان
فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عم من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين
يكون البيان هو القول كما ذكرنا ولان فرض تاخر القول مفض الى قوله ناسخا او مخصصا لكان
يحكم بجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكروه من المثال
غير مطابق اذ ليس القول والفعل على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدأ وفعله لا ينافي قوله
الا بتقدير ان يقول فليطف لها طوافا واحدا لا ازيد او يحضر وقت التكليف بالخطاب لئلا يلزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت العمل بمدلول القول
فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان
الزيادة في العبادة نسخ قال المص البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد
يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب
وغيره في وجوب بيانهما اقول مساواة البيان للمبين في القوة والضعف او عدمها انما
يكون في طريقها اي دليل صدورها عن الشارع وتارة في دلالتها على معناهما اما الاول فذهب
ابو الحسين الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق
وهو قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله عم فيما سقت السماء العشر والحق
على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين
وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة
بخبر الواحد وقد ظهر ذلك مما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى
في بيانه تعيين احد احتماليه باي شيء كان ولا يشترط فيه ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا
في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة التخصيص اقوى
دلالة من العام وكون المقيد اقوى دلالة من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف
ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح بل يتعين العمل بالراجح

من المندوب والمباح والمكروه

في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول عم واجب
وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل لان
بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا عليه او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا
وفيه نظر لمنع الملازمة المذكورة فان ما عدا الواجب فعله او تركه من المباح والمندوب والمكروه
ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال ان المندوب
والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان
لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا
للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع و
استدعاء الطلب الفهم ممنوع لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل
على سبيل الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام
مطلقا لا التفصيلي قال المص البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر
اريد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمال وجوز في مثل المتواطية
والمشتركة وجوزه الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع
في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين بانه يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون
قبيحا احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة
معينة لقوله تعالى انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب والا لما سالوا ولقول الزبعري لما
نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل
الاجماع كما مر اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان والجواب
عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم يقرر في العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني
انه اخبار البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان الاية

الحجر الى بيانا في العلم القرينة على كونه بيانا للامور بعضها وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال هذا بيان
للمجمل وشبهه كما بين ع الصلوة والحج والوضوء بقوله ع صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني
مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق
لفظ مجمل وفعل ع فعلا صالحا للبيان ولم يبين بالقول ان ذلك بيانه فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل
وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند وقت الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف
ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل
المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه
الصلوة والحج والوضوء ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل قد
يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول
ولو قيل ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما كان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان
عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب اطلاع البيان بالاول قولا كان او فعلا ويعني
البيان بالثاني وان تساويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان
عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قول المص ويعلم كونه بيانا عائدة الى الفعل والهاء
في قصده وقوله عائدة الى النبي ص وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله وبالترك
معطوف على قوله وبالفعل قال البحث الثاني القول والفعل ان اتفقا فالاول
بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم
بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه
اقول ليس القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان
فانهما اولى بكونه بيانا الحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما
بيان والاخر تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني
فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما يعني نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان

هو الاول والثاني موكد له وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني موكد له هذا اذا
كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه فلما يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان
علم تقدم الاضعف كان الاقوى موكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف
والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان
من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح
على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه
اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روي ع
من قرن بين الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي ع انه قرن بينهما وطاف لهما
طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان التقدم بيانا عند ابي الحسين فان
كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام
ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي ص محمول على الندب والا لزم
نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعل الطواف يكون تاكيدا
للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل
على عدم وجوبه والقول بما هو لا لانه القول جمع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف
الثاني في حقه دون امته وان يحمل فعله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه وان
جهل التقدم منهما فالاول تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف
الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية
الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل وان يكون
بيانا لوجوب الطواف في حقه دون امته والقول دليلا على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال
والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي ص وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة
الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال اخرون يكون القول بيانا سواء كان متقدما او

العقلاء وثبته وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عنده كل عاقل ونحن
مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة اقول اتفق الاصوليون
على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق واما تاخيره
عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه اخرون
كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل اخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين
الكرخي يجوز تاخيره بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار يجوز
تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر
كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطيا بان يكون موضوعا
لمعنى مشترك فيه كثيرون على السواء واما ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص
والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ناسخه والحقيقة المراد بها المجاز والنكرة
المراد منه المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب
نعم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام
مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون
حقيقته او المراد بالنكرة معين فان ذلك ثلث دعاو احديها امتناع تاخير البيان فيما له
ظاهر عن وقت الخطاب ثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها
جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمص ط اقتصر على ذكر حجة على
الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له ظاهر غير مراد من دون
القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل
او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به
الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام
لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد

المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان جهل قصد افهام خلاف ظاهره لزم الثالث
فان فهم غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة تدل عليه غير مقدور فالتكليف به تكليف
بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه فظ واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة
الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كارتفاعها بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض
بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا يوجد في غيره والمعتزلة وهو الاغراء بالجهل منتفية عنه واجاب
المصنف عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة
خلاف ظاهر الخطاب اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق
ايديهم فثم وجه الله يحيى باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسما قائم
وهو مانع من اعتقاد مدلول ظواهر الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف
دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف
الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر نعم يكون ذلك الاعتقاد ظنا لا خاليا عن الجزم احتجت الاشاعرة
على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني
فظ واما الاول فمن وجوه احدها قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ولفظ
ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قراناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه نظر فان
هذه الاية انما يدل على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره
عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القران ليس خطابا لانه لا يقصد به الافهام الثاني
انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سوالهم البيان اما امره تعالى
بذبحها فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء
انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه
الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه ولانهم سالوا فيها لقوله تعالى قل ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها
ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم حينئذ عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم

الا بعد سؤال المكرر فقط وهذا يقتضي جواز تاخيره لان تعيين النكرة الثالث لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملئكة والمسيح فهؤلاء حصب جهنم فاخبر بان ذلك له فانزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية وهذا يدل على جواز تاخير بيان مخصص العام في الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك كان تكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهذا اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمبدل لان البيان في قوله ثم ان علينا بيانه عائد الى مجموع القرآن ومن المعلوم ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الآية مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان للمراد من القرآن لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وفي الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة عملا بظاهر الآية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ والتعيير بل كان استحقاقهم للمدح وانما اخرى وح لا يحتاج الى البيان لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاؤا وسؤالهم البيان اما لغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على معينة او ليبحثوا في الاخبار بالمغيبات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤا الا انهم لا يدركوا الا معينة او انهم كلفوا بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وعن الثالث انا لا نم انه يقتضي تخصيصا للعام المذكور

لما عرفت من ان لفظ ما لا يتناول العقلاء وح لا يكون الملئكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب وليسوا عابدين للملئكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فان ابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم فطنته لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط ببقاء المكلف وسلامته وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه واعترض المصنف على ذلك بان النزاع فيما اذا كانت صيغة الامر مشتركة كما في الصورة المامور به وفيه تخيير فان لمانع ان يمنع ذلك وكيف لا والامثلة المنقولة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر وكذا احتجاجهم سلمنا لكن على هذا التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ح ويحصل الثواب قال ـــه جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القرآن عرفا اقول ـــه ذهب السيد الى جواز تاخير تبليغ النبي صلى الله عليه وآله بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد المرتضى بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا يحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القرآن عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القرآن وذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام

قبل وقت الاحتياج التبليغ ولا ينافي ان ما يستقبل اليه منها لان لفظ انزل ماض ولا يتناول الا الماضي ولا الاستقبال قال ـــه يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير سماع المخصص ويكون مكلفا بطلب الخاص فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين ولجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو الهذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومنعا من العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم التعيين بالعموم ظن الاستغراق كاف فيه الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا له بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنع ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك قد وقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا المخصص لذلك العام وهو قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر لما روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظ الثاني انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع دون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هو تمكين المكلف من معرفة المراد من خطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فيثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل وحيث كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لانه في الواقع خلافه وانما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح

والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز العمل بشيء من العمومات الا بعد طلب المخصص في اقطار الارضين وسؤال كل عالم هل خص ام لا وبطلان التالي ظاهر وهو يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من اجابة الاغراء بالجهل وكيف لا والتخصيص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعام على طلب المخصص في اقطار الارضين وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص الذي لا يعد معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال ـــه البحث الخامس كل من يريد الله تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعالم في الصلوة او لا كذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه اقول قد يراد منه الفعل كالعالم فانه يراد منه التكليف بما يقتضيه المعنى الاول لما ذكر ان البيان واجب اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه الخطاب المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه ح واما الثاني فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا يعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والتحيض واما الذي لا يريد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن

للعوام بالنسبة الى مسايل الحيض وما جرى مجريها وكالنساء بالنسبة الى المفتين والرجال وتدبيرا ومنه
للعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسايل الحيض فان المراد منهم العمل بما لقنهم
المفتي وليس المكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار النبوية المفيدة لتلك الاحكام فضلا عن
معرفة وجوه دلالتها قال الفصل الثالث في الظاهر والمأول وقد مضى تعريفهما ومن التاويل
بعيد وقريب فمن البعيد تاويل الحنفية قوله لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا و
فارق سايرهن بابتداء النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام وابعد منه قوله
لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايتهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه
اطعام ستين مسكينا باطعام طعام ستين اذ ليس دفع الحاجة من ستين مسكينا ومن واحد
في ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة بهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة
على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على طعنهم في العطاء ورضاهم ان اعطوا وسخطهم
ان منعوا اقول قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما فهم منه وعدمه الى النص
والظاهر والمجمل والماول وعلم منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم مفيد للتعريف بل يكون
مفيدا للتحديد التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا قريبا لاقسامه والمقسمات فصولا لها
فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف
بحيث يكون تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك والقسم للفظ بذلك الاعتبار الى النص
والظاهر كان مقابلهما والمرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي
ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه في تعيين
التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون الماول
ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التاويلات
البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله ع لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم
على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن وقد اولوه بتاويلات ثلاثة الاول حمل الامساك

على ابتداء النكاح بمعنى قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن وفي قوله وفارق سايرهن لا تزوجهن
الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان
ذلك صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه الثالث
انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ
من القراين يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة
دون التجديد ولان الرسول ع فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين باختياره
عندهم لوقوع الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضاء الزوجات ولانه امر الزوج
بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب على ما مر وحصر التزويج
في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة
ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء
الاسلام اذ لو لم يكن في ابتدائه لم يخل المسلمون بجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو
كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي
اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقات لقرب عهده
بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال امسك منهن اربعا وفارق واحدة
قال الماموم فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها ومنها تاويل قوله ع لفيروز الديلمي وقد اسلم
على الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا
ابعد من الاول لانه صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير
تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تع فاطعام ستين مسكينا
من ان المراد اطعام طعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصد انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق
في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين
يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه

من ان المقصد هو ان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول استجابة
الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد والمذكور من المسلمين من ولي من اولياء الله تع يحصل به
البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة حمل
علمائنا اية الزكوة وهي قوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف
دون تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصد بها انما هو بيان مصارف الصدقات
وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف واستبعده الشافعي
محتجا بانه تع اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض
وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا
ايضا وهو اولى لموافقة ظاهر الاضافة والعطف والعدول الى واحد ابطال لذلك فلا
يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قالوه وهو قوله تع ومنهم من يلمزك
في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب وان اعطاهم
كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تع عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم
الله الاية واشار الى ان محمدا يعطيها اهلها ومستحقها ومن حصلت فيه شرايط الاستحقاق
ومع ذلك نقول انما الصدقات واجراء اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من
القراين وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن اللفظ الى ما قلناه وعلى ان نقابل ان نمنع
كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز على
خلاف الاصل فتعين كونها للقدر المشترك بينها وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة
بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف بط لان ما قلناه يقتضي التشريك ولا كذلك
لو قلناه انها لبيان المصرف قال الفصل الخامس في الافعال وفيه مباحث الاول
ذهبت الامامية الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق
بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل

بكونه معصية ولارتفع الامان عن اخبارهم فيتنفي فايدة البعثة ولعدم الانقياد الى طاعتهم
مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر منهم الا الفضلية
حيث جوزوا الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور صدور الخطاء في الاعتقاد
الذي لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على منعهم
فيه وما يتعلق بالفتوى الا الخطاء سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكباير عليهم عمدا وانه
واقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا والجبايي منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل
التاويل وبعضهم من العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ من
ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا او خطاء وعمدا وتاويلا الا المنفر
والحق ما ذكرناه اولا اقول لما توقف كون بعض افعال الرسول ع من مبادي الاحكام
الشرعية على عصمته بحث عما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء ع واعلم ان الامامية
ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطاء في التاويل
قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف
بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تع فاتبعوا ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
والتالي بط والملازم وجوب الحرام ولان النبي ع لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب
وح ينتفي الوثوق باخباره وهو مستلزم لانتفاء فايدة البعثة والغرض منها تعريف المكلفين
ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب باخبار النبي ع بذلك بحيث يجوز
على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر
بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا
لامتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب
الاحتقار لهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض الغرض من النبوة
فالعصمة الالهية بهذا التنزيه عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغاير منهم

واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل لا يمتنع عقلا ارسال
من اسلم من كفر وهو انهم وبعض المعتزلة شاذ ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل
مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهم لا يقولون به واختلف الجمهور
بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا
على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم
كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم
ومنعه اخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لما كان الوثوق
بما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر
على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكباير
عمدا والحشوية قالوا بوقوع هذا الجائز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم
الكباير والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا
وخطاء في التاويل وجوز سهوا لكنهم مواخذون على ما يقع منهم على سبيل السهو وان كان
موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم ويمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكباير وجوزوا
عليهم الصغاير عمدا وسهوا وخطاء في التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كحبة
من بصل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما السهو فقد يقع لكن يشترط
ان يذكروه في الحال ويعرفون غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء
مذكور في الكتب الكلامية قال البحث الثاني الحق عندي ان فعله اذا لم يظهر فيه قصد القربة
لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واطيعوا
الرسول زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول
سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما تجب

من وجوب الفعل وكذا الاتباع والمراد بالايتاء القول بقرينة وما نهاكم عنه فانتهوا والطاعة موافقة
الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على مطلوبهم والاحتياط انما يجب فيما علم وجوبه واما ذلك
الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه به كالوصال والزيادة على اربع
واما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عدا ذلك مما علمت
صفته وجب التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين باتباعه واجبا فان كان ندبا تعبدنا
بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله والاسوة الاتيان بفعل الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجو الله تخويف
على الترك والاجماع على الرجوع في الاحكام الى فعله كقبلة الصايم اقول افعال الرسول عليه السلام
اما ان يكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ
ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان ثبت كونها من خواصه
كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدايم وذلك
وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مخصوصا
او لا يثبت فان عرف انه فعله بيانا لان هذه دليل بغير خلاف والا فالاصح انه لا يدل على وجه الفعل
بمجرده بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل كالوجوب كقطع يد السارق وغسل اليدين
في الوضوء من المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول عليه السلام قصد بايقاعه التقرب
الى الله تعالى كان دالا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن سريج
وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه الندب
وهو مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة ومنهم من قال بالتوقف وهو مذهب السيد المرتضى
والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب
لان التقرب الى الله بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية كل من الوجوب
والندب لا يعلم فصدق على الشيئين وكذلك في حق الله وان لم يعلم قصده به القربة وهذا القسم

الذي ذكره المصنف وجب منه وغيره المنفرد في شاكلة اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والاباحة دل على
القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته عم تمنع من
وقوع المحظور وندرة وقوع المكروه منه واغلبية الواجب والمندوب والمباح في افعاله تقتضي
اطراحه هذا في حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لانه عم وان كان قد اختص بخصائص الا ان مشاركة
امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر تحت الغالب اولى وقد
احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف منها ثمانية الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير على مخالفة فعله دليل
وجوب موافقته وهو الاتيان بمثل الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن
كان يرجوا الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجوا الله واليوم الآخر فله فيه عم اسوة حسنة
ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا الله واليوم الآخر وهو وعيد
وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته وهي الاتيان
بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على
ان اتباعه لازم لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة
الآية على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم
للمشروط سلمنا لكن لا نم ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون
مطلوبا بالوجوب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول وهي الاتيان بمثل فعل الغير لان
فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته في القول
وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها

يكون

يكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه
بالقيام وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك
الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل خاصة بل الحق انه حقيقة
في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة
الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على
ارادة القول وهو سبق ذكر الدعاء في الآية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول
بينكم كدعاء بعضكم بعضا الآية وعن الثاني ان الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل لانها
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجه لا مطلقا وفعل الرسول عم قد يكون واجبا وقد يكون
ندبا ومجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث
وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع شخصه عم وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شئ
يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث بط لاستلزامه زيادة الاضمار
المخالف للاصل فتعين احدهما وجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه
بخلاف الفعل وفيه نظر فان المبالغة انما يتحقق في الفعل اما القول فان المبالغة فيه غير مقصودة
وقولا المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان اراد به العمل بموافقة القول فمسلم لكن
ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان تقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه
غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن
الخامس ان المراد بالمأتي به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تعالى في مقابله
وما نهاكم عنه فانتهوا عنه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نم انه اذا فعل فعلا فقد
اتانا به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول
دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه
في انتفاء الحرج عنه وعنهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم

بنفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار القصد والعلم باستمرار ذلك الحكم
القسم الرابع ان يخرجه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره لان
كونه قضاء العبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه
بوجوه الاول نصه على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب
وما ليس بواجب الثاني اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة
الثالث معرفة كونه قضاء العبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر
للمنع مع من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر
في رمضان مع وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطر مع
وجوب ادائها اجماعا وح لا يبقى في معرفة وجه المقضي دلالة على وجه القضاء الرابع
وقوعه جزاء الشرط موجب للفعل كالنذر ان رزق ولدا تصدق ورزق فتصدق
فيعلم وجوبه الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف
واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله ط يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق الثابت بل
ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال المصنف
الرابع الفعلان اذا تعارضا وكانا من الرسول عم علم ان السابق منسوخ اذا علم تقيده عم
به ما لم ينسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه السلم علم خروج الفاعل
من التأسي وان عارض فعله عم قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص القول
به عمل بالقول لانه جائز عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنع وان اختص بنا عمل
بالقول ايلا يلتغى بالكلية وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخى الفعل
وكان القول عاما كان منسوخا عنا وعنه وان اختص بنا كان نسخا عنا وان اختص به
كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتأسي وان تقدم الفعل ونقيضه القول واختص به
وقد دل على تخصيصه من العموم الدال على وجوب التأسي فهل هو اعني احد ان اختص بنا قد دل

على اختصاصه بالفعل وان اشترك ودل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول
كان نسخا فيهن بدليله وان جهل تقدم الفعل تقدم القول لقوة دلالته لاستغنائه عن الفعل
دون العكس والعلم يتناول القول له دون الفعل لجواز تاخيره فيكون متمما ولا دليل على الاتحاد
الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان
اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل وضده في محل واحد
في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان
بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما الى
الآخر او زمانه كما لو فعل عم فعلا ثم بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دايما ما لم ينسخ عنه
فانه يدل على ان حكم السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا وعلم بالدليل انه من
عداه متعبد به على وجه الوجوب دايما ما لم يرد الناسخ له ثم فعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك
الفعل واقره عم عليه فيعلم انه خارج عن التأسي بالرسول عم في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان
كان مقارنا ونسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد
يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول عم وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين
واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر
متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به عم او بامته او شاملا
لهما معا فالاقسام اثنا عشر الاول ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من
غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جايز عند
من يجوز نسخ الشئ قبل وقت فعله ومحال عند غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علم انه
اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التأسي الثاني ان يكون الفعل المتاخر متراخيا
فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه
اياه على وجه الوجوب الثالث ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير تراخ فيكون دالا

بين ذلك كون كل ما فعله واجبا بحيث يكون فعله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما
يتحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال و
تجاوزه الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط
انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله مما
ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان
واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على وجه النفل
وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي
به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك بجملته لنا ما تقدم
من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
وغيرها من الايات ولاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن
ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال لو لم تقولي لهم اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب
اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فقالت عائشة فعلت انا ورسول الله واغتسلنا فاتفق الكل على وجوبه وخلع
نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع و
لولا اني رايت رسول الله ص يقبلك لما قبلتك وقوله لم يدل على حكم في حقنا اي
من وجوب او ندب لاستدلاله عليه باحتمال الاباحة والاشارة بذلك في
قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله في عدم الدلالة
على حكم في حقنا هذا البحث الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه امتثالا او بيانا والاباحة
بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب والندب بقصد القربة مع اصالة
عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة او دوامه تركه من غير نسخ ولا عذر يخبر بينه
وبين مندوب وبوقوعه قضاء المندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه

والاشارة

مع امارة

مع امارة الوجوب كالاذان وبوقوعه قضاء للواجب او جزاء الشرط الموجب كالنذر ويتركه
لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين في الكسوف [illegible] لما بين كون التاسي بالنبي ص
واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة
في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته يمنع من دخول المحظور فيها وتجوز وقوع
المكروه منه او الغلبة الاقسام الثلاثة المذكورة يقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة
ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما
يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله ع
هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لانه دالة على احد
الوجوه الثلثة كما لو صلى امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وكما لو كاتب
عبده امتثالا لقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندبية او اصطاد بعد احلاله
عقيب قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة
وندبية الكتابة واباحة الصيد وثالثها ان يقع فعله بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق
للمبين فيه وجها ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا
كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة
وقوع الذنب منه واصالة [illegible] وعلى خمسة من كيفية وجوب وندب وكراهة ويعرف
ندبيته بوجوه ان يقصد الرسول ع به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك
انتفاء الوجوب بحكم البقاء على اصل العدم فتتعين الندبية الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم
يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فتتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك والا لجاز كونه
واجبا مرة او مرارا محصورة او مدة محصورة فيترك عند انقضائها الثالث ان يداوم
عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة [illegible] برجحان الفعل والترك من غير عذر ولا نسخ

من الحرام

على تخصيص عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بالدالة على لزوم مثل كل مكلف فيما جاء
من الاوقات [illegible] الرابع ان يتراخى قول المخصص به عن فعله فيكون حكم الفعل
منسوخا عنه دون امته الخامس ان يكون القول مخصصا لامته ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ
فيجب العمل بالقول اذ لو اتبعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول بطل حكم
الفعل لبقاء حكم في حقه ع فكان جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية
السادس ان يتاخر الفعل عن القول المخصص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا وبطل منا حكم
الفعل للتاسي السابع ان يتاخر القول المخصص بنا من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم
الفعل المخصص به الثامن ان يتاخر القول المخصص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا
دونه التاسع ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه
من عموم ذلك القول العاشر ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون
حكم القول منسوخا عنه وعنهم الحادي عشر ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على
سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته الثاني عشر ان يتاخر القول العام متراخيا
فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما عن الآخر قدم القول لقوة
دلالته على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول
من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظ ولان تناول القول
لنا معلوم لانه متلو ومتناول الفعل لنا غير معلوم لانه لا يحتمل تاخره فيكون متناولا لنا
كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا
البحث الخامس انه ع قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر
اربابها ولمنع عموم دعوة من سبقه له او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة
حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه
واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واختاره [illegible] انه متعبد بشرع ابراهيم [illegible]

البحث

الحوادث

او عيسى عليهم السلام لانه اوحى اليه كما اوحى اليهم شريعة اصلية ولم يجب رجوعه اليهم في
بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث طالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي ولانه يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعالى
فبهداهم اقتده امره بالاقتداء بالهدى المشترك بين التوحيد وشبهه وقوله تعالى انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح شبه الوحي بالوحي لا بالموحى به وقوله تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضها
او جميع الانبياء ثم يحكموا بالجميع هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا
في انه ع بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع احد ممن سواه من الانبياء [illegible] قبل النبوة فنفاه
الاكثر واثبته قوم وتوقف اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول
انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم
والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه ص ولما لم ينقل علمنا انتفاؤه
وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي
من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل
تلك الشريعة ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان
المقدم احتج الاخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب
دخوله فيها الثاني انه كان ص يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب
عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليهم
بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك
فان ركوب البهيمة حسن عقلا لانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة
من السباع الضارية ففعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن
في العقل ايضا لانه خال من الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه
واجبا شرعا [illegible] ماذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ماذون فيه من شرع

كان ص

من غيرها واما بعد نبوته ... من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه والمثبتون اختلفوا
الاقتصار في الدليل الناسخ ثم اختلفوا ... فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم
وقال آخرون بشرع موسى ع وقيل بشرع عيسى ع والكل باطل لما بيناه والحق ان يقال
اما ان يكون المراد بالقائل بتعبده بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا مثل ما يوحى
الى غيره من الاحكام او انه كان مأمورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم
وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة
شرعنا ما تقدم من الشرايع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم
لكن لا يستلزم اطلاق كونه ع متعبدا بشرع غيرنا لان ذلك توهم التبعية للغير
مع انه اصل في نفسه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان
مأمورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه ع لم يرجع اليهم في شيء
من الوقايع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان راجع كتبهم في شيء
من الاحكام لما غضب من عمر لما رآه يطالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا
لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع
اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التاسي به ع والتالي باطلة
بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهديهم اقتده امر بتباعه بالاقتداء بهداهم وبقوله تعالى انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وبقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا الآية والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف
الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو لا يتعلق بالاصول كالتوحيد
والعدل دون الاحكام الشرعية التي هي معرضة النسخ والتغيير وعن الثانية
ان مقتضاها التشبيه الوحي بالوحي لا التشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة

انه اول حكم بها النبيون لا نسخ له على ظاهره من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكل ما في التوراة
لما علم من مخالفة اكثرهم بكثير مما فيها فوجب التخصيص اي التوراة بان يكون المراد بحكم بها
النبيون ... العدل وتحريم الظلم وامثال ذلك او يكون ... من الشرايع
الذي في الانبياء بان يكون المراد وحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا في ذلك
البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان
من المشركين ولان شريعة ابراهيم كانت مندرسة فكيف يكون مأمورا بها وعن الخامسة
انها يدل على انه وصى محمدا ع بما وصى به نوحا والنبيين ولكن من امرهم باقامة الدين وعدم
التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما تقدم المقصد السادس في النسخ
وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على
وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدأ الرافع
لحكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتأخر الاستثناء والشرط
والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل مأمور به لانه لو لم يكن
هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا ... هو رفع او ابتداء انتهاء ... والحكم فالقاضي ابو بكر
على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني
اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق السبب ...
وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ...
علم الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون من غير علم السبب
والخطاب عنده حادث وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ لما فرغ من البحث عما
يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ
ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدأ بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه والاحكام
واعلم ان لفظ النسخ اذ ... من الابطال اي الاعدام تقال نسخت الريح آثار القوم

... المطلق ... فصل ... في موضع الى ... النقل
... الحوادث ...
... الى آخره ... عبارة ... الاخر فقال
... انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
... والمص طاوافق ابو الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك
عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وحدوث اخرى والازالة
عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين
فقد عرفه المص بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس
وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل الوجودي كالوجوب
والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وبقيد الحكم بالشرعي خرج الشرع المبتدأ الرافع الحكم عقلي من
البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه
صريحه وفحواه وما استفيد من خطاب فعل الرسول ص وبقيد الدليل الرافع بالشرعي
يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي
بل الى دليل عقلي وبتقييده بالمتأخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه
من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان
ثابتا نهي الله عن مثل فعل مأمور به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوم يوم الجمعة لا تصوموا
يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم جمعة لا صيام
كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر لان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن
حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المص بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص
بالعقل ... لكن ... بالعقل المذكور لان دلالة العقل ... من دلالة الشرع ...
وهو ط من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ... بالمتأخر لاخراج الصفة والاستثناء

والشرط والغاية ... انما يقع ... وطلق ... الدال على البراءة وايضا
... المخصصات ... رفع الحكم الشرعي ... على المتراخي ان اخرج بها غير مراد
من ... لا يحتاج الى قيد ... وقوله ... على وجه لولاه لكان ... نهى
الله عن مثل فعل مأمور به ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار
بكون النهي عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ...
للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تقرم ذلك الوقت بحكم
يناقض الاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب
الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه ايضا كان ينبغي ان يقيد رفع الحكم
بقوله لا لعذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض
وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وقال النسخ رفع الحكم
بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال
لطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك
الوقت وحصل بعده حكم آخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا ينعدم لذاته
والا لما وجد فلا بد وان يكون معدما لطريان الناسخ المضاد له اياه وابو اسحق الاسفرايني
على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم ينته حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ازالة
ح لا يكون الا لطريان الضد ... لان المضادة ثابتة من الجانبين كما ان الطاري
ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير
مرجح وانه مح فان قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما
يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه
ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا

ليعين المؤثر ومتعلق السبب اقوى من متعلقه والقوة مرجحة للرجحان ولجواز كون الطارى اكثر اجزاء
من الباقي فيرجح عليه من هذا الوجه فلستن تمنع من قوة الطارى على الباقي قوله لما تعلق
السبب بالباقي والباقي ايضا متعلق السبب [illegible] في علم الكلام من ان حاجة الاثر الى المؤثر
انما هي الامكان وهو وصف [illegible] الطارى والباقي قوله ولجواز ان يكون الطارى
اكثر جزءا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى خطابه على التقدم
وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم
انقطاعه فان كان الاول استحال النسخ لاستحالة انقلاب علمه جهلا وان كان الثاني انتهى
الحكم بذاته لا لطريان الضد وهو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى
من الباقي وان لم يعلم سبب قوته ح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال
استناد قوة الى اختصاصه بتعلق السبب وكثرة الاجزاء لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان
نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو
نفس الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث ان المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك
انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه
البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت
دون اخر وللقطع بثبوت نبوة محمد ص والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتج
اليهود بان موسى ع ان بين دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى الفعل مرة ان لم
يبين انقطاعه ووجب نقل المدة ان بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان
كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا امتنع الامر به ضعيف لاحتمال ذكره المدة اجمالا ولم
ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث استأصلهم بخت نصر الا من شذ وقول موسى ع لو سلم
لكن الآية قد يراد بها الزمان المتطاول كما في التوراة يستخدم العبد ست سنين ثم
يعتق في السنة السابعة فان اباه فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة

ودليل [illegible] لتحقق النسخ

ثم العتق وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال [illegible]
بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها [illegible] ثم نسخ [illegible]
[illegible] في كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ [illegible] اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع
سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول
ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بالمصالح والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة
او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف
باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر به ومفسدة
لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة له في وقت اخر فيامر به في
الوقت الاول وينهى عنه في الزمان الثاني واما على قول المجبرة فظاهر لان له تعالى اثبات
الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد ص بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة
وذلك مستلزم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام
كما في التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد ص ناسخة لما تقدمها من الشرايع
احتجت اليهود بوجوه الاول ان موسى ع بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال
نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين
شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوافر الدواعي على نقله ولما لم
ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم
من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا لعدم قبول النسخ حينئذ واما الثاني فلانه
[illegible] بيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه الثاني قول موسى ع تمسكوا بالسبت
ابدا وقوله [illegible] الابد [illegible] في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل

والابد عبارة عما لا يتناهى [illegible]

المأمور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الحسن مستلزم للقبح وان كان
قبيحا استحال كونه مأمورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه دوام شرعه
والمنع من انه لو بين انقطاعه لوجب نقله متواترا واما ثانيا فلان تواتر اليهود انقطع
فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثالثا فلجواز
كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني
المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بيناه من انقطاع تواتر اليهود وسلمنا
لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التوراة كما في قوله يستخدم العبد
ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع
اخر منها يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان
كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المأمور به حسن عند الامر به قبيح
عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان
بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير
في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه
محال كما ذكروه كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم هذا عند اصحابنا والمعتزلة
واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيجوز عندهم انقلاب كل
حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المأمور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم يعارض
اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال لكون ذلك
ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التوراة قربوا الي في كل يوم خروفين
خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاعقابكم ثم نسخ عنهم وان علم ان الحجة الاولى
على تقدير صحتها انما يدل على استحالة نسخ شرع موسى ع والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت
وحالا توجبان استحالة النسخ مطلقا فليتأمل البحث الثالث في القرآن ما هو منسوخ خلافا

الاول

محال

لابي مسلم

لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كآية العدة وتقديم الصدقة على المناجاة وثبات الواحد
للعشرة والقبلة واحتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعتذر [illegible]
حكم العدة في الحامل وعن الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمنين والمنافقين فلما
حصل زال الحكم وعن الاستقبال لبيت المقدس بعدم الاشتباه [illegible] يبطل لان المراد
لم يبين من كتابه ما يبطله ولا يأتيه المبطل من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان
سنة او اقل فجعل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة بأسرهم
منافقين غير علي ع فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال الى بيت المقدس
كثيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبد بها زايلة بالكلية [illegible] اتفقت الامامية على
وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه
امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث انه
تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ
ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا
مائتين الرابع انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة
بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن
واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل السنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالآية
المذكورة دالا على كون بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة
كتابه العزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف
مدلول الآية والجواب عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يترك بالكلية

فان الزوجة لو كانت حاملا وعدة حملها سنة اعتدت به واذا ثبت الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن الثاني فبان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان الحكم في اول الامر كان ثبات العشرة للمائتين في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا واما عن الرابع فبان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يترك بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجة ان المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يبطله ولا يأتيه من بعده منها ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى ابعاضه وعن اعتذاره الاول بان عدة الحامل تنقضي بعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه ان امكن ثم الاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المؤمنين منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليمه ان خصوصية العدد زالت بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكره وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل ليتحقق المصلي التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية

البحث الرابع في شرائط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ وعدم تعيينه كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضرر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتأخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهولة كدوموا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا اشتراط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ لتأدي ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب

او بقرينة

او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء برمضان وسائر الحقوق بالزكاة فيشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين لا يقال شرايط النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمدة واحدة او مطلقا لم يمكن ارتفاعه لنفسه وان يكون مما يتغير بغيره كالقيام والقعود والاذن يكون كل منهما في حالة واجبا في حالة وحراما في حالة مباحا كما في حال الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره والنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند السغب وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل اتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت الآية المنسوخ بقوله ع قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورها لم ترتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا اشتراط تناول لفظ المنسوخ لحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون موضوعا له او لما هو جزؤه او لملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لتأدى ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحة ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات كان نسخا اتفاقا مع عدم

من دون القرينة وقد تقدم بيان ان هذا الكلام خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر غير متعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم ع كان مأمورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو كان يذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلاله بالواجب واما الثاني فظاهر الثاني انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عنه فكذا يحسن من الشارع الثالث ان الفعل المأمور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيؤمر به ثم تزول مصلحة الامر به خاصة في وقت آخر وتتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المأمور به مصلحة في وقتي الامر والنهي لما تضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم بالذبح بل انما كان مأمورا بمقدماته من الاضطجاع واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مأمور بالذبح بلاء مبين ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مأمورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما هل تخوفه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نم انه لم يذبحه فقد روي انه ع ذبحه وكلما كان قطع منه عضوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبحه لما احتاج الى الفداء قلت لا نم ذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة وظاهر ان علة حسن ذلك من سيد العبد جواز البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة في المأمور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المأمور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كانت حسنة باقيا وايضا فلا يستلزم الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا لكمال الفعل المذكورة

على

متضمن النهي عما امر به وان كان الشارع فيما هو اعم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والمعتزلة والاشاعرة وذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على المأمور عند مباشرة الفعل المأمور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل مصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه يكلف بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كاية تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا تدل على مطلوبهم لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه وان المراد بخير منها في اللفظ اذ هو المفهوم هنا ويجوز نسخ الشيء الى الاثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس منسوخ بالجلد وصوم عاشوراء بصوم رمضان قالوا الخبر اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول والرجم للشيخين ويجوز نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ الدوام ولا تغاير بين الشيء وشرطه والخبران امتنع تغير مخبره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل عمرت نوحا الف سنة ثم تبين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان مراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع في مثل اهلك الله عادا ولم يهلكم لان ذا الخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى عنا التكليف بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما في الجنب القرآن وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبح اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة

تناول اللفظ له واما الثاني فلجواز ان ينسخ الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا لان ارتفاع
الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا كان تخصيصا
عرفت ذلك شرط صحة النسخ وان لا يزاد دليل نسخ غير ما ارتد بالمنسوخ واما لزم ابدال الشيخ فهو
يكون لا الى بدل فليس بشرط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك
وقد يكون الى بدل فان كان مضادا للحكم الاول كفى دليل ثبوته في دفع مضاده كنسخ وجوب
التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء
بصوم شهر رمضان وكنسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة
بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال البحث الخامس
يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ ولا يجوز
نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشاعرة لنا لو جاز ذلك لزم البداء
اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف والنهي ثابت عنها كان
الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا فيستحيل الامر به
لا يقال نمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثل تناول الامر او لتناول احد الامر الاعتقاد
والنهي الفعل لانا نقول المتماثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والآخر مفسدة
فيه والآخر مضادا لها وكذا النهي لامتناع التغير فيهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الآخر ولانه
تناول الامر [illegible] لان لفظ الامر تناول الفعل ولو سلم فلا نزاع
لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم ع امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد
قد يأمر عبده بفعل بشرط ان لا ينهاه عنه ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ
ثم تتغير مصلحة الامر خاصة والجواب المنع من امر ابراهيم ع بالذبح لقوله نعم قد صدقت
الرؤيا نعم امر بمقدماته وهو موضع الامر بلا عظم والفداء عن ذلك انه يؤمر بالذبح سلمنا
لكن قد ورد انه [illegible] يوصل بالقطع والسد [illegible]

اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وقد
وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت [illegible] في الآخر مفسدة
بالمطيع والعاصي حيث [illegible] في تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما سواء كان الشخص
كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز
نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال
عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي
من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف
الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشيء بعد خفائه
على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق معها اربعة
اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان
التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده شخصا
استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والا احتاج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلاف الاماكن
ان الفعل المأمور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الناشئة
على الامر به ولان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب ويستحيل النهي عنه
وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب
ما لا وجه له يقتضي وجوبه واعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه
ومتعلق النهي نفس الفعل اجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب تماثله عند اتحاد باقي الامور
الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والآخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لها على سبيل البدل
لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن الآخر فكونه مأمورا
باحدهما ومنهيا عن الآخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المأمور به
كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة ومستعار في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر

الهم صدقة [illegible] على المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا
بين يدي نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت
[illegible] اذ المراد بما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولذا قال نات بخير
منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر
من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه باتيانه ولا يحصل به نفع على
لعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع الحكم كل شئ يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب
الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشئ الى الاثقل منه
خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول
فلانه في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ
ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا على
الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق
المحصن وهو اشق وصوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فلما احتجوا
بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها اي انفع او مثلها اي مساو لها والاصل ليس
كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير ان
اكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون
التلاوة خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكها
عن الاخرى فان قراءة القران بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرا القران
فاعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القران موجب لحصول
الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام و[illegible] واذا كان كذلك
لم يكن رفع احديهما موجبا لرفع الاخرى ولانه قد وقع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ حكم الايلام

في الوفاة

في التوفي والحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ التلاوة ما روي من الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله [illegible] مع بقاء الحكم واما الثاني فظاهر احتجوا بان بقاء التلاوة مع
نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح ويخلو القران عن الفائدة ونسخ التلاوة
دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها يوهم زوال حكمها فيؤدي
الى الجهل ايضا والجواب انما يوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يلزم دليل على نسخه
اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كافادة
ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله تعالى وخفية على
البشر وكذا لا يوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه
الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي استغراق
الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج
بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو
الحكمة الداعية الى التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان
المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشئ لا يعانده شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد
مساو للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا
نسخ الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره
والثاني ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم واصحابهما
مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وفصل اخرون
فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشئ الفلاني واجب او مندوب او زيد
مؤمن او كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لولا تغاير الوقت
وان لم يصح تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند
المعتزلة [illegible] والله [illegible] اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو اتحد وقتهما

[illegible] عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن ورود النسخ عليه لولا منحصرا في الكتاب
والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا [illegible] دليل اثبات الحكم
المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخرج من الاقسام الثلثة فكانت اقسامها تسعة وقد
ذكرناها مفصلة الاول نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز
بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم ما يدل على
اثبات وقوع النسخ في القران العزيز الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز
ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب
ابي حنيفة وابن سريج ومنعه الشافعي واحمد بن حنبل واكثر من الظاهرية احتج الاولون
بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا
بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع
لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه مح واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه
الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المط احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القران
لا السنة لانها كلام الرسول عم ولانه وصف الماتي به بكونه خيرا من الاية المنسوخة او
مماثلا لها ويستحيل في غير القران ان يكون خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون
الماتي به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه او مثله فانه
يقتضي عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القران واما الثاني فالسنة مبينة للقران
والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع ليس مبينا له بل ضدا الثالث قوله تعالى
ان الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله الاية ذكر ما يدل على ان السنة لا تكون
ناسخة للقران والجواب عن الاول انه مبني على كون الماتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا

مغايرا

مغايرا [illegible] النسخ [illegible] يكون خيرا من النسخ
من المنسوخ [illegible] الماتي به هو الناسخ [illegible] على النسخ
الاتيان لا الماتي به [illegible] قرينة على
النسخ يوجب ترتب الماتي به على النسخ وهو المدعي واستناد الاتيان اليه تعالى لا يدل
على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
والمراد بكون الماتي به خيرا انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام
بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال
النسخ والمثال المذكور من وجوب كون الماتي به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض
بقول المالك لرعيته من يلقني منكم بحمد وشكر وثناء اتيه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الخير من
جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام وعن الثاني المنع من
الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو
نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما
للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان لجواز كون بعضها مبينا لبعض القران
وبعضها ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان ههنا بيان المجمل او
بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك يختص ببعض القران العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان
اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم وح يجب حمله على
التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما دلت
على انه ليس للرسول عم تبديل القران من تلقاء نفسه فليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي
من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انما دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم ٥
الثالث نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد
حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر جمعا بين الدليلين ولانه

الا اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى الزيدية
تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب
والحايض قراءة بعض القران العزيز وكون الخبر صادقا لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار به
اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا
يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل ولبث نوح الف سنة ثم بين فيما بعد انه عمره الف
سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا
وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وبعض المراد به احتج المانعان بان نسخ
الخبر الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلكت عادا ولم يهلكهم
ومعلوم ان ذلك لو قيل كان كذبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه
كما لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني اهلكت عادا غير متكرر لا يستعمل التعدد
في اهلاكهم وقوله اهلكت عادا انما هو في المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك
المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلكت بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص
بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فموضوعه الخبر اما
حكم شرعي متعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه
اولا وايضا فاما ان يكون مدلول الخبر مما يتغير بغيره اولا فالنسخ في كل ذلك جايز الا فيما
يستلزم الكذب فانه قبيح عندنا وعند المعتزلة السادسة قال العلم ان وجب لكونه مصلحة دائمة
لازمة له لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دايما واستحال
نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند
اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل
احكام الشرايع المتقدمة قال البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة والسنة
المتواترة لانهما قطعيان ولا يتعارضان ولا يجوز العمل بهما لما ولا النسخ بالمتقدم فتعين المتاخر

احتج الشافعي بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذي هو الناسخ الى ذاته
بخير منه او بمثله وانما يصح في القران واجاب عنه وبقوله لتبين للناس ما نزل
اليهم والناسخ ليس مبينا وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب انه لا
يلزم ان يكون ما ياتي به ناسخا بل خيرا منه وقد يجب على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان
ولانه تخصيص بالازمان فهو بيان مدة العبادة او المراد وبالبيان التبليغ وهو اولى لانه اعم
العموم بخلاف ما قيدوه لاختصاصه بالمجمل والكلام لان التبديل منه بدليل على انه يوحى من الله تعالى
او سنة اما نسخ خبر الواحد فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب
احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر وبوقوعه
في تحريم اكل كل ذي ناب الناسخ بقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
بلا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها واهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب
الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة
فلا معارضة وعدم الوجدان الى تلك الغاية لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة
تخصيص لا ناسخ واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عم انه ينسخ حكم القبلة او سمعوا الصياح
في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ التوجه الى بيت
المقدس الثابت بالسنة وقوله فالان باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القران
وصوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى تنقضي القتال
احتج الشافعي بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للاخر والجواب
انه لا يدل على حصر كلامه في البيان وما توهم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والاحاد
بمثلها لقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر والعكس عقلا
لا سمعا اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقا على النقل وعوارضه شرع في البحث
عما به الناسخ وقد عرفت في حد النسخ انه الدليل الشرعي الذي يكون الرافع للحكم الشرعي السابق

البحث الثالث يمتنع من ان يجيزنا الله تعالى برفع حكم متواتر بل العمل بالنسخ من اخبار الاحاد وقد خالفوا
في وقوعه فجوزه بعضهم سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارضه
المتواتر من الكتاب العزيز او السنة قال علي ره لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
صدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا ره وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل
هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بكونه ترد شهادته ولا قدح في
رد الخبر بمعارضه وهو رد لكونه غير مردود ولذلك وعمر علل الرد بكون الخبر لامراة لا يدرى
صدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كالورد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه
الاول انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخها
به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دفعا للضرر المظنون او لان فيه جمعا بين الدليلين الثاني
ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة
الشرعية الثالث انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه ع بطريق الاحاد
من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله المنقول
احادا لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد
ولم ينكر الرسول عليهم ذلك واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة
فرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر
الواحد مظنون فلا يكون مساويا له مع تحقق هذا التفاوت بينهما وتحقق المعارضة وفيه نظر
فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والتواتر بالعكس غالبا
كما قلناه في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ فيما ذكر ثم اما الاية الاولى فان عدم
وجدانه فيما اوحي اليه الى تلك الغاية محرما غير الاشياء المذكورة لا تدل على انه

لا يجد فيما اوحي اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا اللازم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا
بل انه يكون مباحا بالاصل فتحريمها بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا فلا يكون النهي
عن اكل كل ذي ناب نسخا واما الاية الثانية فقلت منسوخة بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها بل مخصصة به لان الاول يفيد القبول واما اهل قبا فلا نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة
بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي ص اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم
الى اخبارهم بذلك من القراين ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم لانهم قريبون الى المسجد
يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عم بان القبلة قد استدارت
قال السابعة يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو
قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جايزا اما الثاني فظ واما الاول فلوجوه الاول
ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ
ليس في القران ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا
يجوز ان يكون وجوب استقبال بيت المقدس في القران نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة
والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي
الى عدم العلم بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصايمين
بالسنة لعدم ما يدل في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب
لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الثالث ان
صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشوراء فكيف
يكون ناسخا بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية او لا الرابع
جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق
وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها

القرآن العزيز احتمالات فهي تقول انما يتبين للناس ما نزل اليهم ونحو ذلك يدل على ان كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للآخر والمرجح والجواب ليس في الآية ما يدل على الانحصار كما هو في بيان المنزل او كون كل المنزل منهما الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ المراد بالبيان الاظهار وقع يجوز ان يكون بعض الاحكام السنة مستفادا من السنة ثم ينسخ القرآن من كتابه العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للآخر وايضا فانه قدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا فالآية انما دلت على انه مبين لما انزل الله اليه الى حين نزول الآية المذكورة ولا دليل على كونه مبينا لما سينزل لا تقدم فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في الاستدلال الاشاع نسخ القرآن بالسنة ان الناسخ ليس مبينا في الاستدلال على عكسه انه مبين وهو ناقض حال يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما بما تقدم من جواز نسخ السنة المنقولة بالآحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله المنقول آحادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله شارب الخمر فان شرب رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شرب رابعة فلم يقتله وانما منقولان آحادا واما الثاني فظاهر واما نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا اما نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جائز عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد

المسئلة البحث الثاني من الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول صلعم فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما يبقيان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطاء ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطاء او لا عنه فيكون الثاني خطاء وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان خطاء او اجماعا لزم خطاء احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء بل مبين لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا والاحتمالا لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع والا لانتقض الغرض وكذا القياس لان

فهذا لا ينسخ الا ارتفاع المنسوخ فالا ويجوز نسخهما معا وقد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى ان الاجماع لا يكون منسوخا بعد ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول صلعم لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله لم يكن قول غيره بحجة ولو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس ليس بحجة على ما يأتي والكل باطل اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة رسول الله صلعم فيكون خلافهما مقتضاهما خطاء فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطاء وهو ممتنع لما يأتي واما الاجماع فلانه ان كان الثاني لا عن دليل كان الثاني خطاء وهو ممتنع وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطاء لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب او السنة وهما سابقان على الاجماع الاول وهنا فان قيل لا يقال نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظاهر لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا حصل الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لا ان الاجماع الثاني رفعه ولقائل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول صلعم فان الرسول عليه السلام اخبر ان امته لا تجتمع على الخطاء ولا على ضلالة وقع يصدق الاجماع من دون اندراج قوله صلعم في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكره من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف فارتفع الاجماع الحاصل بالاجماع الثاني فيكون ناسخا له لان المرتفع انما يرتفع بالشيء من نفع ذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ

فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق النسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لانه لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول باطل لان النص خطاء فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطاء والثاني باطل ايضا لما تقدم من لزوم كون احد خطاء الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عنده لانه ليس بحجة على ما يأتي نعم اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المص وهو وافقه اما عند الجمهور القائلين بانه حجة مطلقا فجوزوا النسخ بالنص في حيوة الرسول صلعم وبعده بالاجماع كجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين فيما ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس آخر كما لو نص القياس خصوصا ثم نص الشارع على شاركه لمحل ذلك الحكم في وصف بما ينافي ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كان قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه دال بفحواه على تحريم الضرب فرفع تحريم التأفيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المص اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة بما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب كأنه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الآخر واما الثاني فهو نسخ الاصل دون فحواه

فلان الفحوى تابع له فلا يتصور زوال الاصل مع بقاء الفحوى لاستحالة بقاء التابع بدون المتبوع البحث الرابع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة على النص الواحد فعند الحنفية نسخ وليس نسخا عند الشافعي والاحسن ما حكي عن ابي الحسين من ان البحث فيما يتعلق بامور ثلثة الاول كون الزيادة هل يقتضي زوال شيء ام لا والحق انه لا بد وان يقتضي زوال شيء الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا الحق ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل شرعيا فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان الزائل ان كان حكما عقليا جاز والا فلا الاول نسخ الزائل بالعقلي زيادة التغريب او عشرين للازيل الا نفيها الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزايد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد واجزاء الثمانين كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد على الفرايض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعل مع جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانون كمال الحد لم تقبل الزيادة بخبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تأخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا يقبل فيه واما قطع رجل السارق ثانيا رافعة لطهره ابانة بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه فان علم عدم قيام غيره بان الاصل عدم وجوبه اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ فالحكم بالشاهد واليمين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحليل ليس نسخا الا بعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبها ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما نعم لنفي الركعة المعلوم بالعقل نعم لو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحليل لنسخ وجوب التحليل بالتسليم لكونه ذا بارد الا انه حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل

فحصول الطهارة يرفع نفي وجوبها الفتيا والايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله تعالى الى الليل
المثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوموا النهار ثم يوجب بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا
فجاز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط يرفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي
قوله لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك
وفيه مسائل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة
على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير الوسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى وضعفه الباقون من حيث ان كون الوسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون
ازالته نسخا والاظهر كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج
الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم ايضا لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى
المخصصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك الاصل كونها وسطى
الصلوة المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فاليقة فيزول الحكم المعلق عليه
فكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى
واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس
نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افادة النص المذكور من جهة دليل
الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا مثل قوله في سائمة الغنم زكوة اذ ركوا
عن الغنم ان كانت سائمة ثم زيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت
الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين واما
فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين
البصري تفصيلا استحسنه المصنف وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان

الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي
زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا ام لا والحق ان الذي يزول
بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة
الاصلية لم يسم نسخا لان ازالته نسخا وثالثها ان كل الزيادة هل ثبت بخبر الواحد والقياس ام لا
والحق انه ان كان الحكم الزائل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون
حجة فيما تعم فيه البلوى او ان القياس ليس بحجة في الكفارات والحدود وغير ان هذه الموانع لا تعلق
لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان
كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك
مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزاني البكر وزيادة عشرين على جلد ثمانين في جلد
القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او الزائد على الثمانين ونفيها المنفي غير معلوم بالشرع
لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منها والعام
لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا
فيجوز اثباته بخبر الواحد [illegible] منع من ذلك مانع واما كون الثمانين كال الحد وتعليق رد الشهادة
عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفادة من العقل فلا يتعذر رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض
الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا ويقبل فيه الخبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة
الامر بالصلوة كان موقوفا على اداء الخمس وصار موقوفا على اداء الجميع وفيه نظر فان توقفه على اداء
الخمس لم يرفع توقفه على اداء الجميع بخلاف كون الثمانين كال الحد فان زيادة العشرين رافعة له
اما لو قال الثمانون كال الحد او رد الشهادة معلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها
خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا
في كتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال
على الاجزاء بعتق الكافرة ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان

مقارنا كان تخصيصا وقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر لان اجزاء
عتق الكافرة ونحو لمن التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم
ثم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه على اطلاقه وتاخير التقييد والالزم
تاخير البيان من وقت الحاجة فيكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد
السارق واحدى رجليه ثم سرق فاوجب قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان ذلك الايجاب
رافع لحظر قطعها الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الشارع علينا
فعلا مطلقا ثم خير بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك
الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على شيء منهما فان
قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه و ح لا يكون
نسخا وفيه ذلك نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه
يرفع التخيير بينه وبين غيره صار معلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول الا انه
لو كان وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية الاخر تاييا الا انه بالعرض من حيث
ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول و ح يكون نسخا
اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الى بدل كان اثبات التخيير
نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد
واليمين ليس نسخا للخبر الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين المستفاد من قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان لانه انما رفع
حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما
فجاز اثباته بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث
صارت ثلثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو بط لان النسخ لا يرد على
الافعال بل على الاحكام والفعل حقيقتها وهو بط ايض لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائها

وهو بط لانها بحالها في اجزائها كما تجزئين عند عدم الركعة الزائدة والان لا يجزيان الا معها
وذلك تابع لنفي الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما رفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون
نسخا ثم كون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة
الزائدة فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك
رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل
فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لوجوبها
ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون
نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث
ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة
قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل يفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى اخر الليل
مثلا يرفع كون الليل طرفه وغايته وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال
صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ
ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا
ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون
الصلوة مشروطة بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة
فلو امر بالصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي ولان
قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر اخر يكون
بدلا عنها اذا لم تقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط
و ح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر يرفعه فيكون
نسخا والفرق حاصل بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة
لان الطهارة في الاول شرط في الوجوب دون الثاني [illegible] البحث العاشر نقض العبادة

نسخ

المنسوخ وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة فصّل السيد المرتضى
جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله
قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ
الركعتين تغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت تفعل عليه
قبل لم تجز فالصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان
ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة بعد
النسخ لم تجز اما لو اسقط التوجه بالتحريم للاستقبال الى اي مكان او لا فهو نسخ للصلوة ايضا اذ لو
توجه الى ما كان او لا لم تجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا لانه لو صلى الى ما كان او لا اجزاه
وانما نسخ تعين المتعين **لطيفة** اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ
لما كان منها وان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ
كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ
ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ
العبادة سواء كان جزءا لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم
من المتكلمين بكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصّل السيد المرتضى تفصيلا حسنا
اختاره المص فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان تماما كما كانت
تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم تجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة
كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين واحتج على ذلك بان نقص ركعة من
الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين
ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة
كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع ذلك على
فروع الاول ان نسخ ركعتين من الاربع بغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان

للمكلفين

على الحد الذي كانت تفعل قبلها لم تجز وما يجري مجراها قبل النقص فالصلوة منسوخة الثاني نسخ الوضوء
ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت
مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل
قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال
بيت المقدس بتعميم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا
لما ذكرنا من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم يكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا
للصلوة [illegible] لو صلى الى ما كان او لا لاجزا [illegible] التعين وقد تقدم ان اثبات الخير
ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المحقق في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان المقتضى
للكل ان كان متنا ولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص
واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان
نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع
والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم صحة صلاة الصبح اذا زيد فيها
ركعة ليس لعدم وجوبها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها **البحث**
الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة المتأخر فلا يقبل
قول الصحابي في ان هذا الخبر متأخر ولا يقبل قوله انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء
عين الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني اذ ليس يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه
اما من الرسول ع او من الامام المعصوم ع او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول
هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او نسخ كذا بكذا او بالتنافي في مدلوليهما مع علم المتأخر
وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكنا اما بان يكونا
متناقضين مثل قوله الآن خفف الله عنكم بعد قوله ان يكن منكم عشرون صابرون الآية او متضادين كتحويل القبلة
من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتأخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ

يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله ع كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم او يعلم ان النهي قبل الامر
الشيء قبل الحيض او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او يعلق احدهما
على زمان معلوم التأخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا قاله في غزاة احد او نزلت هذه
الآية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما ذكرته في باب التراجيح ان الملاهي من الماء منسوخ
وكذا لو قال الصحابي هذا الخبر متأخر من ذلك فيقبل مثل قولهم ان الماء من الماء متقدم على قوله
اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ ليس متسندا الى الاجتهاد وقد يرجع فيه العلماء
قوله وهذا الخبر ناسخ وهذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاد ولا يكون
صوابا معوّلا ولو ابهم كما قلناه واحق ان الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بهذا وهذا ناسخ لكذا
وفصّل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاد وان لم
يعين قبل وان ابهم وقال هو منسوخ قبل لانه لو لا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف
لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر ولكن هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب ويتلوه الجزء
الثاني المقصد السابع في الاجماع انشاء الله تعالى قال المقصد السابع في
في الاجماع وفيه مباحث الاول في حقيقته وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة
محمد ع على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فظ لان المعصوم سيد امة محمد ع واذا
فرض اتفاقهم دخل الامام ع فيهم فيكون حجة واما عند الجمهور فلقوله تع ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وهو نقيض التعميم ولقوله ع لا تجتمع امتي على خطاء وهو متواتر في المعنى
وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء اقول الكلام في الاجماع تارة
في ماهيته وتارة في حقيقته اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع لغة العزم قال الله
فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال ع لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم

الاجماع

ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال للمجمع ذو الاجر
او صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا
صاروا ذا جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المص بما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول
وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور قال والمراد
بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم
على الاعتقاد والبعض الاخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد
المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات
والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل
الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلفين وبتقييدهم بكونهم من امة محمد ص
يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرايع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي
تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم
عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم
من ارباب العلوم الدينية ولاجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي
ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فحينئذ
فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو مع تحققه فقد منع منه جماعة قالوا ان
ما لا يكون معلوما ضرورة يمنع اتفاق الخلق عليه كما يمنع اتفاقهم في الساعة الواحدة
الواحدة او الاكول الواحد وذلك ان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال
وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير
ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد ص واخرون سلموا الامكان ووقوعه ومنعوا من العلم
لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظ ولا بالنظر
ولا بالخبر الفطري للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو لا يفيد

على وجه الجند لجيش من نفسه ومعرفة كل الله من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت
الواحد متعذر او متعسر ولجاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية وخوف ومن هنا
قال محي الدين الاصفهاني يقتضي انه لا طريق الا معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين لا يعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع
الناشئ من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور
واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على راي الامامية
فظ لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره
في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده سواء وافقه الباقون
او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية لتحريم اتباع قول او فعل يخالف قولهم وفعلهم
فيكون متابعة قولهم وفعلهم واجبة اذ لا مخرج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين
واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لا يستلزم كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او
حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب عليه
الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الكذب وفيه نظر اذ العدالة لا توجب
العصمة بحيث يستحيل اجماعهم على الخطا الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يؤذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما
تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطا لكانوا آمرين بالمنكر
وعن ما نهي عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا نهيهم عن المنكر
امتناعهم منه كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي
في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حياة الرسول

ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله تعالى لا تجتمع امتي على الخطا وهو وان لم يكن
متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عليه السلام هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة
عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة
فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي لا على خطا عليكم بالسواد الاعظم فالمتواتر
يحصل المعنى بعد العلم على ما يأتي الخامس من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني
وقرره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة
وامارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون
خلاف تلك الدلالة فيكون خطا فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لانا راينا التابعين
قاطعين بتخطئة من خالفه ...
قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى اعتقادهم انه دليل وليس كذلك
اشتراط تبين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم ولان
السبيل ليس للعموم وكذا لفظ غير ولان مفهومه فيما صار به مؤمنين ولان السبيل الدليل
... الطريق في الايصال والتجوز فيه اولى من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه
ولان الآية تدل على نقيض الظاهر اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاتباع
ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت
الواسطة وهي ترك الاتباع ولا ينافي العموم اذ اتفقوا على مباح فان وجب فعله
فالمط قال المرتضى انما يدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه خلاف
ظاهره وانا نعني ذلك المعصوم لما ذكره الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في
ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الآية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل
المؤمنين مطلقا بل ان تولى وشاقق وتبين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة

الرسول عليه السلام والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى
للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع
عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه
لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا ولا نها على المنع من متابعة
غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كلما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان
كذلك والاول ممنوع لان كلا من لفظي غير وسبيل مفرد لا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط
الاستدلال على المدعى لان معنى الآية حينئذ ان كل من اتبع كلما كان مغايرا لكلما كان سبيل
المؤمنين يستحق العقاب وظ ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحق
للعقاب والثاني مسلم لكن لا يوجبه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا
مؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كلما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا
مؤمنين فان الذي يغايره هو الكفر بالله ورسوله ويتعين حمل الآية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم
فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا
صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الآية
نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظ السبيل
حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز
وليس بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الآية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم
المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن حمله على دليل الحكم هو اولى لتحقق المناسبة
بينهما وهو اشتراكهما في كون كل منهما موصلا الى المطلوب فيكون الآية دالة على وجوب متابعة المؤمنين
في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الآية تدل على نقيض المدعى وهو
كون الاجماع ليس حجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم
يكون آخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين و

بل وجوب الاتباع ...

وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة
هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الآية ليست عامة بل هي مخصصة اقتضائها وجوب اتباع
سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه مما
يخرجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المط وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى هذه الآية
انما يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه
موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما في غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه
لظاهره وهو حق ثانيا والثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد
منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة يجب ليكونوا شهداء ولا تؤثر فيها الصغائر ولان شهادتهم
في الاخرة فالعدالة تتحقق هناك والثالث بان الخطاب لبعض الامة فيحمل على المعصوم ولان المفرد
المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والجزم من باب الآحاد والمعنى المتفق عليه لا يفيد الا الظن
لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في الاشكالات الواردة
على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الآية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة
وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على
المدعى او ان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه لكونها على المعصوم لانه معلوم العدالة
ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغائر وح
يجوز وقوع الصغائر منهم وهو خطا فيتحقق جواز اجماعهم على الخطا ولان شهادتهم التي هي
الغاية في العدالة انما تكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذ العدالة غير معتبرة الا في
زمن الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم عدولا في الدنيا كذلك واما على الوجه
الثالث فلان الآية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا
لكن لا نسلم العموم بمعنى كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى

بلام الجنس العموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن
ثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة
حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن
فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان
الاجماع حجة والاية قطعية لانها لو كانت ظنية ولو في بعض تلك الاخبار لا تحصل القطع لجواز كونه
عن النبي ومعناه كذبا وكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف هذا المنع من قضاء
العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطاء كيف خصوم المسلمين من اصناف الكفار
وارباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطاء وهم اضعاف
اضعاف المسلمين واعلم ان المص جعل هذه الحجة نفس الاجماع ولا يبحث الا عن ماهيته وكونه
حجة وقوله والثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث واما
لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه البحث الثاني قال السيد
المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث بان احد القولين حق لان الامام المعصوم قائل باحدها
فاذا فرضنا ان الفرقة الاخرى باجمعها على القولين فيكون الثاني بط وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه
بعضهم اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كما ان الجد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم بمقاسمة
الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه اخرون لان الاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم
او بالقول الاخر واذا اجمعت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل
سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما
او لا ينقل الينا منهم وكذا اذا لم يفرق بينهم احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق
الحكم كالعمة والخالة المندرجتين تحت حكم ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء
الاجماع ولزوم ان يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع كل مسئلتين اشتملت على موضوع
كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه

احتمالات

احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي
والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل
لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رض لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب
الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا باحد ذينك القولين اذ
التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منها قائل بواحد من القولين فيكون ذلك القول
حقا والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فان كان
الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع
الامة على الخطاء وهو اعظم دعوى بطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا
وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال الاخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا
عليه لم يجز والا جاز ومثال الاول بميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث
وقال اخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع
عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم
للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف
الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجة
ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعل لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقي مع الزوج
وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا احتج المانعون
بان الامة لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك
اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث رفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي
عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث
لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم تفصل
الامة بين المسئلتين في الحكم فهل يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما فيه الحق ان يقال ان نصوا

فعلى

على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام
امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شيء من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على احكام ثلثة
احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر
بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين
ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا
بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة
فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة
وهي كونهما مندرجتين تحت اولي الارحام الذين عناهم الله تع بقوله واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريقة الحكم كالحكم في مذهب الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغائب
واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب
على الاصل الباقي من معارضة مخالفة الاجماع لانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي
في تحريم النبيذ مثلا لدليل لزم ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي بط وفاقا فكذا المقدم
والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول
وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف
المقدر وهو بناء على انعقاد المذهبين بينهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المعلوم
بالاجماع فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايضا مخالفته بغير
الفصل والقسم الثاني يمنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قائل باحد
المذهبين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع فيهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم
متوقفين فيهما او قائلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المعصوم فكان قول المفصل
على رفع ما اجمعوا عليه لا ما لم يشتمل على ذلك البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو
كثير كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه والاجماع على التوقع

الاصحاب

الاخذ باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع تعذره واذا اجمع اهل
العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من
المتكلمين بقوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وبتدافع الاجماعين و
بالمعارضة بالموت ولانه لو كان الدليل لم يخف على الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع
وهو قول ثالث بعد العصر الثاني ولان العمل بالاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ
باي القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح في الاجماع مطلقا والحق في الجواب المنع من الاجماع
على التخيير فان كل طائفة يعتقد ان الحق في قولها والموت ليس بحجة بل يكشف عن كون قول
الاخرى حجة لانهم كل الامة ولا يلزم انقلاب الخطاء صوابا لمنع فرض موت المصيبين قبل المصير الى
قولهم من الاحياء ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث انما يجوز لان الاجماع على احد
القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق في هذا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلفت
الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الاخر ويكون ذلك
اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي واما اصحابنا فجوازه عندهم
ظاهر لان المعصوم قائل باحد ذينك القولين فيصير الباقي الى قوله ويكون اجماعهم حقا واما
الجمهور فقد احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا اولا وقالوا الرسول
في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين عليه السلام في دفنه في موضع قبضه واختلفوا في وجوب
الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون
على منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظ ولانه سبيل المؤمنين فيجب
اتباعه على ما تقدم واحتج المانع بان المختلفين جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين
شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني
ناسخا للاول وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه ممتنع والجواب ان الاجماع
على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او غيرهما عند من يجوزه

فاذا حصل ما ذكرنا اشترط ذلك الاجماع فيزول بزواله شرطه انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف
وكل واحد من الطائفتين يوجب الاخذ بقوله ويزعم ان الاخرى على الخطاء الثانية اذا
اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احدهما [illegible] القولين ويكون ذلك
اجماعا [illegible] منع منه احمد بن حنبل والاشعرية والكرخي والجويني والغزالي واختاره
اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن لانا نعلم
عدم امتناع مصير بعض المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله او امارة ذلك على الواحد جاز في الجميع
والعلم بذلك ضروري ومع وقوعه يكون حجة لما مر من ادلة الاجماع احتج المخالف بوجوه الاول قوله فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل
لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول على القولين
يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما تدافع الاجماعان
الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة كان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى
والتالي باطل لان الموت لا يصير قول الحي حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني
حجة كونهم كل المؤمنين وهو ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل
فيكون خطاء او لدليل [illegible] والا لم يخف عن اهل العصر الاول الخامس اهل العصر الاول لما اختلفوا
على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا
وقد تقدم المنع منه [illegible] لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب
عن الاول ان الشرط في الرد الى الله والرسول هو التنازع والتنازع قد ارتفع وارتفاع الشرط
يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع رد الى الله والرسول
لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير
مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع [illegible] لم يرتض هذا الجواب وقال
ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه لا يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع ابدا مشروط

بعدم ظهور وجه القول الثاني فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال شرطه
فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء الاشتراط
الاجماع الاول [illegible] قلت اجماعهم على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول
ثم الجواب انا نمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وان [illegible]
[illegible] ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث انا نمنع صيرورة احدى الطائفتين
[illegible] الاخرى [illegible] قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع فالموت [illegible] كاشف
عن حجية قول الطائفة الباقية لا انه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيطلب قول
المخطئين حجة قلت لا نم جواز موت المصيبين اجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن
الرابع ان اجماعهم لدليل جاز خفاؤه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان
احداث قول ثالث [illegible] يرفع ما اجمعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك [illegible] اجماعهم على احد
القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا [illegible] الشرط زال [illegible] كما تقدم [illegible]
الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما
الى قول الاخر كان اجماعا وجوز [illegible] الطائفتين في القولين عند الجمهور [illegible]
العصر [illegible] لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع [illegible]
مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز يوجب العمل [illegible]
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر [illegible] قسمين كل منهما يقول في المسألة
بخلاف الاخرى ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخرى كان ذلك اجماعا واجب الاتباع
اما على قولنا فظاهر لوجوب كون المعصوم في القسم الثاني واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني
كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقية
حجة اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على رأي الجمهور
فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر

كان اجماعا ايضا لما تقدم الثالثة انه لا يجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما
في المسئلة الواحدة بان يقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى لئلا يمنع منه اتفاقهما
وهو ظاهر لكون المعصوم في احديهما فالحق معها وقول الاخرى باطل فيحصل قول المعصوم به واما المجوز
لجوازه الاكثر منهم لان كلا منهما لا يخالف جميع المؤمنين وهو غير ممنوع منه ورد والخصوم في ذلك
وهو مبني على انه لا يجوز تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل ومن اجازه جوز التعاكس
في القول ومن منع منع منه الثالثة انقراض اهل العصر على المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة
خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما عندنا فلان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال
المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل الامة فيكون
قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان
شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمان الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون
فيجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين
كالكلام في الصحابة فانه لم تنقرض التابعون حتى يوجد من تابعي التابعين مجتهدون لا يتحقق اجماع
التابعين مع مخالفتهم احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث
والنظر والتأمل والتفحص عن ماخذ الكلام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الى غيره فلا يستقر
قوله الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتأمل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف فيها
اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول
بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي
لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع
من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما جاز التمسك بمعلومه قياسا على السنة بجامع تضمنه دفع الضرر
المظنون [illegible] البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع
لاحتمال السكوت مع عدم الاجتهاد او ثبوته لكن يجوز اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار معتقده

او انظار وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظنه قيام غيره مقامه في الانكار او اعتقاده
صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بان العادة بالانكار او اظهار ما يعتقدونه من
القول مع عدم التقية ولا تقية هنا والا لاشتهرت والجواب المنع من العادة وكذا اذا قال
بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا
لم يبعد لهم الاستدلال باخر او ذكره او ذكر تاويل الاستلزام عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون
المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هذا البحث مشتمل على مسائل
مشتركة في انها ليست اجماعا او دخل فيه كما ان البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع
واخرجت عنه وهي الاولى اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا
ولم ينكروا الى ان يكون ذلك اجماعا او حجة قال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض
العصر [illegible] ابو هاشم انه ليس باجماع لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول
من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجة
والا فلا اما الاول فظ واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره
كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم
اجتهاده في المسئلة او انه اجتهد وادّاه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار
لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل له مانع منه ومن اظهاره من خوف
او تقية او كان منتظرا فيه التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير
انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية
او اعتقد ان ذلك القول خطأ لكنه من الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على من علمها او
الثاني فلان السكوت عن الانكار اعم من الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا معها بل
اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات ومن هنا قال الشافعي
لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا افكروا في المسئلة

زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف او
تقية ولو تحقق الخوف او التقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر
الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا
فلا نسلم ان عدم حجية على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم
من عدم اعتقادهم خلاف الموافقة في اعتقاده احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون
بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن
ابي هريرة بانا نحضر مجالس الحكام ونجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكونوا
حكاما فلا بد وان ننكر ذلك ولا نسكت الا للرضا فيكون ذلك اجماعا ولا يخفى عليك ضعف
هذا الكلام مع تحقق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا
ولا حجة اذا لم يكن القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه
فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او
ذكر تاويل اخر والحق نعم اما الدليل فظ لان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون
كثيرا من الادلة ويحتجون على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما
التاويل فاذا لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة
مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان
ذلك اجماعا واما اذا كان الثاني منافيا للاول واعتقدوا بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه
تخطئة اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه [illegible] بعدهم حمله
المنع الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التاويل الاول [illegible] لو وقع الاجماع عليه وان
لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه
يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى في المرة الاولى احد المعنيين

وفي الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على خلافه البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلما نزلت ادار رسول الله صلى الله عليه وآله كساء
وصفه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت
ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير والخطأ رجس فيكون منفيا ولقوله ع اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها
من الوحي وهم عليهم السلام مهبطه والنبي صلى الله عليه وآله منهم وعنهم وملازم لهم في افعاله غير خفية عنهم وافعالهم
كذلك مع مخالطتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام وهم من الخلفاء الراشدين وحمل الاية على الزوجات
باطل لمخالفته الخبر المتواتر من نقل الكساء ولانه لو كان ذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة
الرجس يقتضي نفي جزئياتها جميعها خصوصا مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الاثم
منهن فلم يبق لها محمل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن
اهل البيت يقتضي نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا ولا قائل بقصره على الزوجات
اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين
لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ
رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة
في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ
الرجس الدال على نفس حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس
الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالامر المشعر لهم تعظيما لشانهم
والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه من كل
دنس وتاكيد ذلك بمصدره [illegible] قوله تطهيرا والمراد باهل البيت هنا علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام لان النبي صلى الله عليه وآله لما نزلت هذه الاية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت
ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير ولان المراد انما الحصر على ما تقدم فظاهر الاية يدل على

ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مراد الاية ارادة اذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق
لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية دالة
على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
فحمل الاية على غيرهم خرق للاجماع والخطاء في الحكم رجس فيكون منفيا عنهم الثاني النقل المتواتر قوله
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك به الذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد فيهما وليست حجة
قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه لانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من
عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب الثالث اهل البيت عليهم السلام اعرف من
غيرهم بالاحكام لانها مأخوذة من الوحي وهم مهبط الوحي [illegible] وهم ملازمون له شاهدوا
افعاله سامعوا اقواله معاينة ومجاورة وهو عليه السلام يشافههم ويشاهد افعالهم واحوالهم ويواجههم
بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حالته فهو اعرف
بالاحكام من غيره فيتعين [illegible] فيها اعترض على الاول بان الاية نزلت في ازواجه لان
ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه
ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه خبر واحد والامامية تابعة حجية وعلى الثالث انه
منقوض بالزوجات فانهن في الصحبة مخالطة [illegible] والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات
باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا
تبرجن وثانيها بانه عليه السلام بعث الكساء على امير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل بيتك بل [illegible] وقال انك
على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليس معصومات
اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم

او كل المراد

او كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بالقصر على الزوجات
واللام في الرجس اما للاستغراق فيثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه
لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها او لو ثبت شي من جزئياتها
حال ارتفاعها لزم وجود الكلي بدون جزئيه وانه محال وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر
فقد اتفقت الامة على نقله اما الاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعن الثالث
ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول على تعليمهم
المعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل يواظب
على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على ملابسة ملاذ النفس
الذي لا يخلو بيتهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عليهم السلام
فان حرصهم على ملازمة الرسول انما هي للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء
الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم
فانفتح لي من كل باب الف باب قالوا البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم
بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله ع وحجة مالك
قوله ع ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على المطلوب اولا ولنفي دلالته
ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلثة او الشيخين ليس بحجة
لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد
ليس بحجة لانهم رجعوا الى اقوالهم فلو كانت خطاء لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم
فيه [illegible] اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم اهل المدينة ليس حجة خلافا
لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا عبرة بهم ولا الاجماع لان لفظ المؤمنين
ولفظ الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فبقي اصل عدم كونه اجماعا
حجة لكن لا باعتبار [illegible] عن معارضة الادلة ثم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين

كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل
اتفاقا احتج مالك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث
فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من طريق يعول عليه سلمنا
لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على الخطا لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه
او يكون المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطا مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطا خبثا
خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على انتفاء
كل خبث سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين
والعصاة واهل الشرك بها الى اخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة
في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه او استيطانها لما فيها من البركة والشرف
واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المؤمنين ع فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطا
على اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية
ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث اولي الارحام وحكم برد اموال حصلت
في بيت المال المعتضد عليه وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاءه وكتب به الى الافاق وهو منقول
عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي واما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة
اما عندنا فظ لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة المذكورين
بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين
وبعض الامة فلا ينتهضا ولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله ع اقتدوا باللذين من
بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال مواجهة قوم من العوام
المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضة لقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع
الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون

على خلافه احتج الاولون بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملؤ الارض
ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فبالجميع اولى والجواب
ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم بمصاحبته ع لا على ان اجماعهم حجة
ولجواز كون المشافه بالخطاب قوما من اهل التقليد ويسوغ لهم تقليد من شاؤا من
الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق
اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو
كان باطلا ما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقال
سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس انه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن
فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق
ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظ وفيه نظر فان عدم حجية اجماع
الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعي مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة
اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعي بل الظاهر انهم لم يجتهدوا
في تلك المسائل سلمنا لكن لا نم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون
ليسوا معصومين وجاز عليهم الخطا في رجوعهم والحسين ع من سادات الصحابة لا من
التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة
والقول المخالف لقولهم باطلا لا لبس البحث الثامن الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله
على قول المعصوم وكل جماعة كثرت او قلت كان قول الامام في جملة اقوالهم فاجماعها
حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من
اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك
باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم فيها فلو اثبتناه
باجماعنا خاصة دار وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين

فيعتد بقول العصاة لانهم مؤمنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عداهم
بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع
خروج الواحد والاثنين كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع ح والاول مجاز والثاني معلوم
في زمن الصحابة لضبطهم البحث في هذا البحث مسئلتان الاولى ان الاجماع مع مخالفة
المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم
بعد داخل في المحقين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ
العبرة عندنا انما هو بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة
اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول
الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا لا يخ اما
ان يكون مخالفته موجبة لكفره ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان الاول لم يعتد بقوله
وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين ح فيتناولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال
باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة ودليلا موقوف على انحصار المؤمنين فينا وهو انما
يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني
لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين اذ العصيان لا يخرجهم عن
الايمان فلا يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان منعنا من خطا كل
واحد من شطري الامة في مسئلة لم يعتد بهم وكان الاجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية
هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين وقال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط
من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المؤمنين
والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض
اسنانه والظفار ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه
لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول

بالمنع

بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف لا والالفاظ موضوعة للجميع فلو كان
حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز
بدليل صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم
ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال الجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما
يقال هذا الزنجي اسود الا اسنانه والاظفار وعن الثاني ان ذلك متعذر في زمن الصحابة
لقلة المؤمنين ح والحصار وضبطهم فافهم البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل
او امارة والا لكان خطاء والفائدة منع التمليك وتركه البحث عن الدليل وبيع المراضاة
واجرة الحمام ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة
جاز ان تكون ظاهرة فيتفق الاجماع بها ولا يجب من موافقة الاجماع للخبر صدوره عنه خلافا
لابي عبد الله ع اتفق اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال
قوم يجوز صدوره عن التخيب والاتفاق احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل
ولا امارة خطا لقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على
الخطا وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض ابن الحاجب تراه في النهاية بان المراد من الخطا
ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تع فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تع
وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه نظر فان المراد من
الخطا المعنى الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع
الاجماع على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه ما لم ينعقد الاجماع الا عن دليل وامارة ولم
يكن كان ذلك الدليل والامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع وقع عن دليل
وامارة واقع فيكون جايز اما الاول فلاجماعهم على جواز بيع المراضاة واجرة الحمام من
غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول المنع من عدم فايدة الاجماع ح
فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة ويحرم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفية

دال الامة وتقديمه على ما يعارضه من الادلة ايضا لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه لانه قد يقع
اتفاقا وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاتفاق
على منع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نم انه لا دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك
بل غاية ما يمكنكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة ... عليها لكن ذلك لا
يوجب نفيهما فان عدم نقلهما الينا لا يدل على عدمهما لجواز تعلقهما والاستغناء عن نقلهما
بالاجماع عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق
الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة او قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية
وداود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه
من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا على ذلك
بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان تجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها
في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان
الامارة جاز ان تكون ظاهرة فتجتمع الامة على مقتضاها ثم ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية
على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان
الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب
لامكان صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ
والاصل عدم غير هذا الخبر فيتعين هو لذلك البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل
الامة من زمن الرسول الى يوم القيمة والا لارتفعت فائدته ولا قول الكفار لان اية المشاقة
تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاخرى لان لفظ الامة ينصرف الينا ولا قول العوام لان
قولهم لا لدليل فيكون خطا فلو كان قول العلماء خطا لزم الاجماع على الخطا ولا قول المجتهد في
فن فيما اجمع عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ
للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ح ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد

وان لم

وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطا والصواب ... ليس يشترط في الاجماع اتفاق
الامة جميعهم من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حجية الاجماع دالة على الاستدلال
به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير ... المجمعين
مع بعض الامة لجواز ان يوجد اخرون بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف
المقتضي للاستدلال ... لا الحجة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فلان
الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما
او كافرا واما الجمهور فلان اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة
دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين
النبي صلى الله عليه وآله فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم من المؤمنين والامة واما العوام
من المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد ففي اعتبار قولهم في الاجماع قال القاضي
ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام
من جملتهم وقال الباقون لا لان قول المجتهدين المخالفين لهم خطا من وجهين فان خطا
العوام الظاهر في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطا المجتهدين
في عدم اصابتهم لحكم الله تعالى والحكم فيها بخلافه وا ... واعلم ان من يجوز احداث
القول الثالث ويزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد ... يمنع من ...
اللازم ويلزمه تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر
في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره فلا
يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه
اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى
الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما
الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله غير معتبر لانه

لماكان قادرا على استنباط الاحكام من مصادرها وان دون معرفة بعضها من فاسدها
كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه
فان خلافه معتبر في المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه يتمكن
من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز من الصواب والخطاء من الاقوال
فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال البحث الثاني قد لا يشترط بلوغ التواتر في
المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول القائلين سبيل المؤمنين
واحتج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول العصر الثاني ان
لم يكن لدليل فهو خطاء والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما
لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد وانهم لا يقولون به وعدم الضبط
فيما في الغرض لانا فرضنا الاجماع وظفر التابعين بالدليل لوقوع الواقعة معهم فتجوا ولم يقع
في زمان الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق اقول لا يشترط
في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر واما عند الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول فقط لان
الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع
تتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ التواتر المؤمنون والعياذ
بالله الى الثلاثة او الاثنين يصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها
اما لو انتهوا الى الواحد هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد
لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال اخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا
يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة قال
داود والظاهرية وشايعوه نعم واكثر الباقون لا وهو الحق اما على قولنا فظاهر لان
الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان
اجماع التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه على مقتضى الاية المذكورة

بوجوه الاول ان ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة
اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس
خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم يتناول الاية الا من
كان موجودا حال نزولها وكذا قوله لا تجتمع امتي على الخطاء واما الثاني فلاصالة عدم حجية
اجماعهم من معارضة الادلة الثاني الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم به انما
يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهذا انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في
مشارق الارض ومغاربها الثالث اجماع من عدا الصحابة ان كان لا لدليل كان خطاء
وان كان لدليل فاما ان يكون من نص او قياس فالاول باطل لان القياس ليس بحجة
عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لا يخفى على
الصحابة ولكانوا عالمين بمقتضاه والا لم يتحقق ذلك علما اعتقاده الرابع الصحابة اجمعوا
على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون على حكمها وكان
اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض الاجماعان وانه ممتنع والجواب عن
الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة
ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقونا على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة
المخاطبين بالخطاب مات قبل وفات الرسول ص والاجماع لا يعتبر الا بعده فلا ينعقد
ولا يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكرتموه مناف لما فرضناه من حصول الاجماع اذ
الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص
او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم
الموجبة لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل بعض اخر من الصحابة له وعن الرابع
ما تقدم من ان الحكم بكون الاجماع مشروطا بعدم الاتفاق يزول بزوال الشرط قال

البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف
جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود الصانع بحدوث
الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به وهل هو حجة في الاراء والحروب الاقرب
انه حجة لان غيره غير سبيل المومنين وهل يجوز خطاء بعض المومنين في مسئلة والاخرى في
الاخرى اما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطي في شي واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل
لا يرث والعبد يرث وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة وبعضهم جوز لان
المنع خطاء كل الامة والخطي هنا في كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من اصابة من يجتهد
في حكم اصابته في الجميع وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما
الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم عن الامة وعن المومنين ح ومنع اخرون لان وجوب
اتباع سبيل المومنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا
محذور فيه اذا لم يكن عدم العلم خطاء هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح
وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا
وقادرا وعالما مريدا مرسلا للرسل وصدق الرسول ع لان كون الاجماع حجة انما يستفاد
من قول الرسول ع اما حكاية لكلام الله تعالى واخباره بكونه كلامه تعالى كالايات المتقدم ذكرها
او لا مثل قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وكون ذلك القول مفيدا للعلم متوقف على العلم
بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقف على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته
وحكمته فلا يستفيد العلم بصدقه او بشي مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات من الاجماع
لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بحجية الاجماع عليه ولم يكن الفطرة قاضية بثبوته ولا نفيه
فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته وارسال
الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض
ثم نعرف من قول الرسول ع كون الاجماع حجة ويستدل به ح على حدوث الاجسام

وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او
وقت مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجمعين فمخالفته
محرمة ولان غيره غير سبيل المومنين فيحرم اتباعه للاية وقال اخرون لا لان حال الامة لا تكون
باعظم من حال الرسول ع مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته
لتحقيق امره وتاكيده طلبه لا لتحصيل الرأي وهل يجوز ان يخطي احد شطري الامة في مسئلة والشطر
الاخر في الاخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخرى الى
ان العبد لا يرث والقاتل يرث ح ان الحق انه لا يجوز اما عندنا فلان المعصوم
في احد شطرين فلا يتطرق اليه الخطاء اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان خطائهم وان
كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو قولهم ببعض الحق وهو منفي
عنهم لما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطاء ممتنع على كل الامة بموجب الادلة
المذكورة لا على بعضها والمخطي في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم
من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطي في
توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث والنزاع
متفقان على نقيضه وهو خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء في مسئلة واحدة وانه هل يجوز اتفاق
الامة على الكفر لا عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور
فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مومنين وكونهم من امة محمد ص والعصمة انما ثبتت للامة
والمومنين ومنعه اخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المومنين والاجماع سبيلهم
مشروط بوجودهم وسبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر لمنع ان ايجاب
اتباع سبيل المومنين مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجوده وسلمنا لكن ما لا يتم الواجب
الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للامور باتباعه سلمنا
لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اضلالهم به وان كان عليهم متمنيا

لكن كل واحد من الاجماعات سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان
ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده لانه بدونه يمتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع
وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علمهم بما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة
والكواكب ووقت قيام الساعة او لاشتمال خطابه العرض خطاء او عدمه وكون الباقي
خفيا او خفيا فهو جائز لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور
وان كان خطاء كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو
كان عدم ذلك العلم سبيلا لهم لحل اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق
المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا
عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة على
الخطاء وهو الجهل المركب فائدة البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام
كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا لا يتأتى
على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله
البصري انعقاد الاجماع عقيب الاجماع على خلافه لجواز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان
اهل الاجتهاد اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ويلزم تطرق التجويز اليه والاكثرون
منعوه لاستلزامه الخطاء على احد الاجماعين اقول اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال
قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنع آخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فالتفريع
عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا
اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي
لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرف ان
الاجماع حجة ويعرف ثبوته ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل آخرون فقالوا ان كان
الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة

كان جاحده

كان جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه بل [illegible] والا فلا كالبيع
والاجارة والرهن وفي هذا التفصيل نظر فان العبادات من فروع الاسلام لا من
اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع فيكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل
الاجماع الصادر عن الاجتهاد والقياس اي كل المجمعين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون
نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للامة وانكره الاقلون للاتفاق
على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه آخر اقوى من الاول واجيب
بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند
تحققه زوال الاجماع على الجواز لزوال شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت
من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد ولان قول المعصوم معترف به فهو لا يكون
الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب اجماع آخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري
نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر ولكنه لم يقع
لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار منعوا
من وقوع هذا المكابرة ومنعه الباقون اما اصحابنا فظ لان المعصوم داخل في المجمعين
والخطاء عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطاء احد الاجماعين وهو ممتنع لما تقدم من
الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل
باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه المقصد
الثامن في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر
على آخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية ثم يعرض لهذه
الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق والتكذيب فنذكر هذه الاعراض
عند اشتباه المركب التام الخبري بغيره من انواع المركبات كالاستفهام وشبهه على
سبيل التعريف اللفظي لما هو معلوم الماهية يتميز عن غيره ولو اخذت هذه الاشياء على

اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب

سبيل التعريف الحقيقي كان دوراً وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله تخبرني العينان ثم الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على الدال بالوضع على حكم النفس بامر على آخر ايجاباً مثل زيد كاتب او سلباً مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضاً على غير القول من الاشارات والدلايل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الآخر وكم لظلام الليل عندي من يد تخبرك ان المانوية تكذب وقول ابي العلاء هي من العرب فليس على حرج تخبرنا ان الشعوب الى الصدع وهو حقيقة في الاول اتفاقاً لتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان او اخبرت فلاناً ومجاز في الثاني لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بقول الملك بل علمت ذلك من اضطرابه وهذه آيات المجاز وقيل بل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على آخر ايجاباً او سلباً وكان ذلك امراً معقولاً مركوزاً في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغيرها كان ضرورياً التصور والضروري لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المص وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيود المذكورة فكان المجموع غنياً عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد يعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقاً والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارتان عن الاخبار بكون الخبر صدقاً او كذباً فذكر في تعريف المركب الخبري عند

الخبر من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغيرها كقول القائل هل ملكت ولقصد الاستفهام او يقول السائل قلت كذا ويريد الكاف قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه فانه معلوم البتة لتميزه عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفاً حقيقياً اما اولاً فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانياً فلاستلزامه الدور اذ الصدق هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع لمطلق الخبر وح يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءاً منها فلو توقف معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان لمانع ان يقول ان الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا نم توقف معرفتها على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءاً منها لاحتمال معرفتها بوجه ما من غير معرفة جنسها ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف منها الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف لها معناه فلا دور وقوله لان معاني هذه المفردات ضرورية يريد به الحكم والنفس والامر والايجاب والسلب
البحث الثاني قال السيد المرتضى رض لا بد ان يكون الصيغة خبراً من قصد المخبر لوجودها عن الساهي والحاكي والنايم والمتجوز في الامر كقوله نعم والجحود فقال من والاقرب خلافه لانه لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان ان للصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم اجتماعها ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي اقول ذهب السيد المرتضى الى انه لابد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبراً من ارادة اللافظ كونها خبراً ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة المذكورة قد توجد ولا تكون خبراً اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها معنى اصلاً كالصيغة الصادرة عن الساهي والنايم والحاكي خبر غيره او عن

تقدم غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قوله تعالى والجروح قصاص وقوله تعالى
ومن دخله كان امنا او في النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت
تارة خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها للخبرية دون غيرها مفتقرة الى مرجح وهو الارادة
المذكورة والاصح خلافه لان صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع
كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون
باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان للصيغة حال كونها خبرا صفة
معللة بتلك الارادة وهي الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة ان قامت بكل الحروف
لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا
وهو مستغن عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر [illegible]
البحث اذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر
نفسه والا لم يدخل الكذب في جنس الخبر ثم ان هذا الحكم ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا
فهو كاذب واثبت الجاحظ واسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر
عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة لان
افتراء الكذب جزء ونمنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ في ذلك على مذهبه من ان
المعارف ضرورية وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن
قال بعدمه [illegible] فهو صادق او كاذب ان جعلناه خبرا واحدا والا كان صادقا
في احد الجزئين دون الاخر [illegible] اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا القول
الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يلزم منه ثبوت
القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر كان معنى
وجود هذا القول لكان زيد قائما وح يمتنع دخول الكذب في مسمى الخبر والتالي باطل بالضرورة
فكذا المقدم وفيه نظر يمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل

تحقق مدلوله وانما هي وضعية لكن يختلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة
ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم به لا يتحقق نعم يتحقق فهم الحكم بالقيام ثم ان كان مطابقا
للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون
نفس الخبر منحصرا في الصادق والكاذب حسب حصر [illegible] لتردده بين
النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك
بالقران والمنقول اما الاول فلقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد
حصروا اخباره [illegible] في الكذب والجنون مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة
وذلك يقتضي كون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل
الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا
في الدار بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يحكم
بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس زيد في الدار والحال ان هذه لا يطابق
انه صادق ولا يسمى بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة
المذكورة في الاية وهي اخباره حالة الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق
لا بين نفس الصدق والكذب وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو
نقيض الصدق لكونه اخص منه ومندرجا تحته فان الكاذب اعني الخبر الغير المطابق ان كان
صادرا عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا بان
الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر
فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انما صدقه [illegible] حصروا صيغة الخبر الصادرة عنه في الكذب
وفي صورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف
الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصفنا الصدق اذا كان مطابقا
ولو سلم ان الكذب انما يكون مع عدم المخبر بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا

على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع
لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على
مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية فيعلمها الله تعالى المكلفين وليست مقدورة لهم
فغير العارف يكون معذورا اي جاهلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب
يقتضي لوم المخبر والصدق لابد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر مطابق
وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا وكذا بعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان
مذموما والتقدير انه معذور وفيه نظر لان كونه معذورا في عدم العلم بمطابقته لا يقتضي
كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته واللازم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان
ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب
عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في
الاول ثبوت الصدق للمجموع ولمسيلمة لعنه الله تعالى وهو خلاف الواقع لان مسيلمة
غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا عم صادق
وانما ليس بكاذب وان كان خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد ع صادق ومسيلمة
صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني البحث الرابع الخبر
اما ان يعلم صدقه او كذبه او يخفى الامران والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره
بالضرورة واما كسبي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا وخبر الله تعالى وخبر رسوله
وخبر الائمة وخبر الامة والخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن والثاني ما علم منافاته للضروري
او الكسبي كقول من لم يكذب انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا
عن نفسه وكذا الخبر المنافي لدليل قاطع اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث
عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب بحسب نفس الامر وقسمة اخرى بحسب الخبر هنا
الى خلوه عنها وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقا او كاذبا على ثلاثة اقسام

معلوم الفرق

معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني
اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه على نسبته سلبا
وكان العلم بالنسبة متفرعا من وجه على العلم بالمنتسبين فالعلم بصدق الخبر فرع العلم
بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون
مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود البلد والقرون وقد يكون
مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس وهو اما
الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما والعلم
بصدق الخبر تابع له فاذا كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا واذا كان
كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري
الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما تقدم من ان
العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه
واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون للخبر دخل
في اكتساب ذلك العلم وهو خبر الله تعالى بما لا يعلم الا من جهته كالخبر عن امره الملائكة
بالسجود لادم ع وكذلك خبر رسول الله وخبر الائمة المعصومين ع وخبر كل الامة
كما ثبت في الاجماع من ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال مقدم على العلم
بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في الخبر المتواتر معنى والمحفوف بالقرائن كسب
منها كما قلناه في التواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه
فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا
وقد يكون كسبيا فالاول كل خبر علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول
القائل الكل اصغر من جزئه او قال النار ليست حارة او باردة والثاني مثل كل
خبر علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب

اي المعلوم الكذب

فيها فان قيل الاول اذا علم بالضرورة وجب ان يكون كالبسيط فلان الاول مثل البين كالبين نار
فهو ليس شيئا مما ينافي قولنا كل خبر يخالف المعلوم بالضرورة يقتضي
المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه يقتضي العكس نقيض اللازم له وتحقق منافاة
اللازم للشيء مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل البين كالبين بحدوث العالم ومن
هذا القسم اخبر المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب
قطعا لان المخبر عنه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقها فاخباره عنها بالكذب يكون
كذبا او حكمه عنه كالعلم قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو باطل لان الخبر متاخر عن المخبر عنه
لكونه حكاية عنه كالعلم انه متاخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه
والثالث وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى
الماضي والحال والاستقبال ولو مثل بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل
وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب على الشارع فان
احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات
واما ما يحتمل التاويل على بعد فقال قوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام
معه من دون التاويل البعيد والحق هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطع
كان ممنوعا اذا التقدير قبوله للتاويل وان كان بعيدا غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا
بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا قال البحث الرابع انكار
السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على
الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين البصري
والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كامتناع المواطاة والداعي
الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا لا لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا مع تحقيق وجوب كونه
صدقا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذه الاشياء الالهام والسيد المرتضى توقف في
القولين

الثم بحث الكلام في الخبر المتواتر الذي هو مبدا الحجة اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر
عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا
بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى
حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص
الواحد وبقولنا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور
وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه
ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباقي قولنا بقولهم
للسببية وهي متعلقة بحصل الا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على
مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما الكلام في تحصيل الاولى فان
العلم بمجرده وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة
وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة
في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء
عليهم السلام مثل موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والخلفاء المشاهير كالخلفاء
وارسطو ولا كان العلم بذلك ينقص عن العلم بالمحسوسات ولا طريق الى ذلك الا الاخبار
والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من
المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعهم يكون كذلك
والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه محال واذا جاز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم
الجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا مطلقا لكن جواز الكذب
على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده والا لزم العلم
بجواز حصول الاخر والمحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده ونقيضه خبر المجموع واحدهما
غير الاخر

وايضا فتحقيق خبر المتواتر بما افدنا العلم فلا يكون معتقدا للعلم لا يكون متواترا الثالثة انهم
اقروا بان ذلك العلم اختلفوا فقال الاكثرون ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري
وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى في ذلك والحق الاول
لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر والاكتساب لكن التالي باطل ضرورة حصوله
للعوام والصبيان العاجزين عن ادلة النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول
هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين اليه
وكون المخبرين اخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونهم كذبا عند تحقق هذه المقدمات فمتى
كونه صدقا والا ارتفع النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر
وكل علم توقف حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري وهو حجة ابي الحسين والجواب ان حصول
العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون
الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة نعم هو يتوقف على حصولها في نفس
الامر للعلم العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر عنه بسبب الاخبار موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات جزما
بشرط القطع بها وقوله لان المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة انما
يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الانتقال من المعلول الى العلة قال
البحث السادس يشترط في العلم استفادة اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل
ومثله تقوية الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا
شرط اختص به السيد المرتضى وهو جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء
الطرفين والواسطة في ذلك ولا يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبره وتوقف
في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر اثني عشر عدد النقباء ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين بقوله
ان يكن منكم عشرون وللاخرين حيث اعتبر الاربعين بقوله ومن اتبعك من المؤمنين
وللقوم حيث اعتبر السبعين بقوله واختار موسى وللاخرين حيث اعتبر ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل

بدر لعدم الضبط لان ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم
في الدين خلافا للبعض ولا في النسب ولا وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي والمتواتر
معناه تفيد العلم بالقدر المشترك كما دل عليه الحكايات المنقولة آحادا بالتفصيل [illegible]
الكلام المتواتر ... ذكره اعلم ان شرائط افادة المتواتر العلم منها ما يتعلق
بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول
الخبر اضطرارا لكن اخبر عما شاهده لانه لو اخبر وذلك الخبر عالما كان اخبره العلم الحاصل
له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو ايضا
ولا يجوز ان يكون مفيدا تقوية العلم الحاصل والا لما فرضناه ضروريا والضروري يستحيل
ان يقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير
الاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية
الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب
اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى
وتابعه على ذلك محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد احتج به المشركون من اليهود
والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول الله كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح
الحصا وما احتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المؤمنين بالامامة وهو انها لو كانت
متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية
والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان
شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل
في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الخالية للكل فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات
الرسول والنص على امير المؤمنين فان شرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية
مفقود عند مخالفيهم لان اسلافهم اشتبه عليهم شبها تقررت في اذهانهم تنفي اعتقادها

في الاخبار المكذوبة فلذا لا يحصل لاهل العراق بجميع العلم للاولين دون الاخرين واما انا
فامور الاول ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب الثاني ان يكونوا
عالمين بما اخبروا لا ظانين الثالث ان يستندوا في علمهم الى الاحساس فلو
اتفقوا على الاخبار بحدوث العالم وصدق الصانع لم يفد العلم الرابع استواء
الطرفين والواسطة في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به
لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد
بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة
الى المخبر جزا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد تتحد الواسطة وقد تتعدد فيشترط في كل
واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرنا ان استواء الطرفين
والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والمشاهدين طبقات اخريان فح
لا يكون الشرط عاما في كل متواتر ولا في مطلق الخبر المتواتر فان ما ينقله الشاهدون
الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد مخصوص في افادة
العلم قال الاكثر لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة ويتخلف عنه اخرى وقال
الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة
خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة عدول صادقين العلم
والتالي بط فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها
لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من انضمام اعتبار ذلك المرجح
اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح واما بطلان التالي فلاستلزامه
استغناء القاضي عن طلب مزكي شهود الزنا لانه ان افاد خبرهم العلم بالزنا حكم به
وان لم يفده علم كذبهم فحدهم للفرية وهو بط اتفاقا ونوقض بالخمسة لعدم اطراد الدليل
المذكور بها وعدم الظفر بما يدل على افادة العلم والجزم بعدمها فيجب التوقف واعتبر

اخرون

اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تع وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد
لحصول العلم بخبرهم وقال ابو هذيل العلاف العشرون لقوله تع ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون اربعون
لقوله تع يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين
وقال اخرون سبعون لقوله تع واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك
لتحصيل اليقين باخبارهم اصحابهم بما يشاهدونه من المعجزات وقال اخرون ثلثمائة وبضعة
عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرون به من المعجزات الرسول ع
وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف عنه
فلا يكون ضابطا وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل
فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المحصور
ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول ع بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم
ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولانه لو كان يشترط لم يحصل العلم باخبار
اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول
العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما مر ذكره من الشرايط وكذا لا يشترط وجود المعصوم
في المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت
انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب باخبار كثيرة
عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة غير
متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دل
عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل واخر انه
اعطى اخر الفا من الخيل واخر انه وهب مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه
الاخبار يتضمن الاعطاء فيكون سخاوته متواترا فائدة الفصل الثاني في الاخبار

المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان الاول خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر اذ الكذب قبيح
عندنا ضرورة والله تعالى منزه عن القبايح فلا يصدر عنه واستدل الغزالي بان كلامه
قايم بالنفس يستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه وهو ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع
ولمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم صدق لان
المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى
شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحفوف
بالقراين العلم للتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطا لجواز عدم الشرايط خصوصا
مع عدم الضبط لهذه الجهات بالعبارة اقول لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع
في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب
وذلك قسمان الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق
اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا و
كل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى
فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره
المصنف هنا وهو ان كلامه تعالى قايم بذاته لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القايم بالنفس
الذي يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان
الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى ممتنع واعترض بان النزاع انما هو في الكلام
المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام
النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا
لكن لا نم ان الكلام النفساني يستحيل فيه الكذب والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة
الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى ممتنع الثاني
الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم صدق لان المعجز الذي ظهر على يده مطابق لدعواه دال على التصديق
الله تعالى

ايّاه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى عن ذلك لانه
لو جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق
وهو قبيح والله منزه عن كل قبيح كما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق
بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي
النبوة الا ظهور المعجزة على يده فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع
كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من المقدمات
على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل
القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديقه الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب
الامامية وموافقيهم في مسايل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده فقد يحتف بقراين
بحيث يصير مجموعها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للنافين لنا انا
نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت
انسان واقترن به صياح اهله وشقهم ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم
ابوابه وتسويد حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم انه لو افاد العلم
لم يكشف عن الباطل والتالي باطل فانه قد ظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار
عن الموت وحصول القراين المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب
ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقراين يستبان فيه انه لم يحصل شروط افادته العلم
من كثرة القراين واحوالها التي قد تختلف خصوصا مع ان تلك القراين الموجبة لافادة الخبر
العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات بل الضابط فيها حصول العلم عند تحققها كما قلناه في
المتواتر البحث الثاني الخبر اذا نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة
او بالاكتساب كان كذبا قطعا وكذا قول من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم
من الاخبار الها وقلنا عن نفسه فهو صدق لا اقل ان الحكاية عن الحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبار
بالباطل

مستقبل وردوا ما عن النبي ص الا ان قبل ما ولا ترتابوا ولا يخفى كون الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا او انقطع بخوف او تقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم لقوله ص ستكثر علي القالة فان هذا الخبر ان كان صدقه ثبت المطلوب فيجب
وان كان كذبا فهو وغيره من الاخبار ما يستقبل نسبها اليه لا انه من السلف بل ربما نقل
الخبر المنقول بما تواتر معناه او نقص البعض او المسند اليه فتوهم انه او اهمل السبب
كقوله انا بجوفه وردوا فمن دلس ولما ذكر الاخبار المعلومة الصدق شرع في
ذكر الاخبار المعلومة الكذب وبينها امر واحد وهو ما يعلم خلافه اي مدلوله وجوده او عدمه
اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج
اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال للجائع انت شبعان او لست بجائع او لمن علم شيئا
انت جاهل به او بديهية مثل الكل اصغر من الجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لا يكذب
قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب واقعا وهي الاخبار السابقة
على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه
لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها ووجب لوجوب تغاير
الحكاية عن المحكي وقد تقدم ذلك كذا المقتضي بالوجود في قوله ما في مخبره وجود ما علم
بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها
عن النبي ص لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام ع لانه معصوم ايضا اما لو كان
ظاهرها الكذب وهي قابلة للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد
منها خلاف ظاهرها ولو لم تكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق
انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاءه من تقية فانه يكون كاذبا مثل
قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم
الجمعة

بلفظ

بمشهد من خلق عظيم او كان مقلقا منع عام كالغائب صلاة سادسة ولو اقترن بذلك
ما يوجب اخفاءه من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا فان عدم التواتر ههنا ليس
لعدم المخبر به بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما يقول الامامية في النص على امير المؤمنين ع
بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون ومن الاخبار المروية
عن النبي ص ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي عنه ع من قوله ستكثر علي القالة فاما ان
يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود ما يطابقه من الاخبار الكاذبة
فيتحقق المدعى بغيره وان كان كاذبا صح انه منسوب اليه ع فتحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل
على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه ع الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه
لم يوجد الى الآن لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة
الى الرسول ع ما يستحيل صدوره عنه واستدل بعضهم على ذلك لما تقدم ذكره من قوله ع
ستكذب علي وفيه نظر لانه يجوز ان لا يكون قد وقع الكذب عليه وانه لو سلم لم يلزم منه صدور
ما يستحيل صدوره عنه ع لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول ع مع كونه صادقا
في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه ع مما يدل على كونه جسما وفي جهة والداعي
الى الكذب اما من جهة السلف فهم منزهون عن تعمده عند الجمهور وان جوزه النظام
ذلك واوردوا اخبارا كثيرة يوجب القدح في الصدر الاول وذكر الاصوليون لوقوع الغلط
منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول ص بلفظ آخر منهم
توهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه ادرك من الرسول ص شيئا من الخبر لفظ بعض الخبر عنده فحفظها
ونقله بدونها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي ص ونسي ذلك فاسنده اليه ع توهما انه
سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول ص وهو يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى
غيره فظن ان الخبر من جهته ع ولهذا كان النبي ص يسأل اذا دخل عليه شخص
ليكمل له الرواية به ولو كذلك ما روي انه ع قال الشؤم في ثلاثة المرأة والدار والفرس فقالت

عليه السلام انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور
بنسخ مع ذكر سببه ومع اهماله توهم الطغاة كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت
عايشة انما قال في تاجر دلس واما من جهة الملحد فكما يضعه الملاحدة وضعوا
اباطيل ونسبوها الى الرسول ص لينفروا الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي الراوي
جواز الكذب المؤدي الى صلاح الامر كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار
الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق او الترغيب كما وضع
في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص عليه بالامامة الفصل الثالث
في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وقد منع السيد
المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به
لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لانذار الراجع منهم بقول
الطائفة التي لا تفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها عليه الى التفقه
وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض عليه بسوال واقع
وهو الدلالة على وجوب القبول من المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اوجب التبيين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا لا لكونه خبرا ولانتفاء الفائدة في التقييد
لولاه اذ تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي فمع انتفائه
ان وجب الترك كان العدل اسوء حالا من الفاسق هف فتعين العمل ولانه
كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام ويرد الاشكال الضعف فان حاجة
القبائل الغالب عليهم طلب الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي وللاجماع الصحابة
على العمل به ولاشتمال العمل على دفع ضرر مظنون اذا اخبار العدل من اسباب
تقرر الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر وظنا احتج المانعون بجنس القياس على
الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان الخطاء في الاصول العلم وفي
الفروع الظن

اقول المعتبر في الظن الشرعي لا ما هو مركب من العقل بخلاف ظن المحقق لا انه لا يجيز العمل
وان بعض الظن لا يغني من الحق شيئا

والنهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الشهادة والفتوى واخبار القبلة والطهارة
فصول الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها خرج ان ذكر ما لا يعلم فيه الصدق على
اليقين ولا خطاء فما اقسام في الترجيح بالصدق وهو خبر العدل وما يرجح الكذب وهو خبر
الكذب وما تساوى فيه الامارات وهو خبر المجهول وهو خبر الواحد وهو المقصود والبحث
هنا والكلام اما في معنه والحكام اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا
بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر الكذب
وغير المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم الى يكون
مشتركا لا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار
لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان
كان خبر واحد لغة الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل
خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم
من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده بقولنا مع افادته الظن فان
زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا او مستفيضا واما احكامه فمسائل الاول اكثر الناس
على جواز التعبد به عقلا ومنع الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض التعبد
لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك
لوقوع الاجماع على التعبد الشرعي بقبول الخبر الواحد المفتي والشاهد مع تطرق احتمال
الكذب اليهما والثاني وقوع قال السيد المرتضى لا نعلم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية
وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا
في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ
ابو جعفر الطوسي واكثر من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق
ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فغير معلوم

لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية اوجب تعالى الحذر
باخبار الطائفة والطائفة ما عدد لا يفيد اخبارهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل
بخبر الواحد اما انه اوجب الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان
كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته تعين حمله على مجازه
ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم
ظهور مجاز راجح عليه او مساو له وطلبه تعالى امره وهو للوجوب على ما تقدم والانذار
الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب
الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة ههنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم
فلان الطائفة ههنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة
اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان قوما
لو اقدموا على فعل فروى لهم راو خبرا يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه او لا
فان وجب فهو المط اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به
في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن
الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الآية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار
هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو
اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه
في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم
اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير
جائز لان الآية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين [illegible]
خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهدين
يروى للمجتهدين الثاني ان من اقدم على فعل محرم [illegible]

جزاو الا

خبرا ولا على شارب البنج في ان [illegible] فيجب [illegible] الانذار الاول كل
فصيح وقوع لفظ الانذار على الرواية وح اذا [illegible] وقد حمل على الفتوى او نقول فان
كان الاول فقد ثبت المط من كون المراد من الآية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني
لم يجز حمله على حقيقته في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز اللذين
هما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار شاملا
للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضر اذ مطلوبنا كونه شاملا للرواية في الجملة قلت
الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد كذا
يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالادلة
على الاحكام ثم لا بد من الترجيح من القيدين وهو معنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد
وكلما قل التقييد اي كان الخارج بالقيد اقل منه كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار
على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالاتيان بصورة واحدة منه فالقول
بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق
الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا
فلا وايضا فلا م ان المراد من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة
والخارج منها اثنان او واحد قلت لا نم فانه يصدق على الثلثة انها فرقة واحدة ولا يصدق
عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا
والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسها كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجماعة وايضا
قوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع ولا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من
كون اقل الجمع ثلثة فيكون عائدا الى مجموع الطوائف فجاز بلوغهم حد التواتر والجواب
عن الحمل على الفتوى يلزم التخصيص بالحمل القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر [illegible]
على الرواية [illegible] التخصيص [illegible] وهو خلاف الظاهر ايضا [illegible] فان الخبر كما يروى للمجتهد [illegible]

يروى الخبر وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم
انتفاعه بها من وجوه اخرى كالانزجار من المحرمات والاقبال على الطاعات فربما كان
ذلك باعثا له على الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكونه
كل ثلثة فرقة ظاهر من اللغة بل في حيث لو قيل كل واحد من الاشخاص لا يناسبها فعلا [illegible]
او فرق كالقطعة من قطع او قطع والا ضعف بان الآية بالثلثة يمكن خروج الطائفة منها
والحاصل ان فرق ان هذه لامتيازهم بحسب المذهب من غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرقة
وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولا دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل
ثلثة بل معولا به في الثاني قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير الجمع فلا يصدق على الواحد ولا
على الاثنين فلهذا يعود الى مجموع الطوائف المقابل لجمع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض
ولا يمكن ارادة الجميع منه اذ انذار الجميع كل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم والمانع
الرجوع الى المواضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير [illegible] فرقتهم
فلا يكون رجوعها الى كل الفرق ممكنا بل الى فرقتها الى جهته ولنظم انها لا يمكن ان يكون
الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فلذا امكن ان
يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين
فيكون تفقههم باستماعهم ما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتداة والناسخة لما تقدمها
من الرسول صلى او بالاجتهاد واستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الآية دال على هذا وهو قوله
تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد
به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث
وهذا اولى لعمومه الثاني قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب
التبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه [illegible] وعرضي مفارق وهو كونه
خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت

القبول

القبول ومع تنجيز كون الاول صالحا للعلية والا وجب استناد الحكم الى الوصف قبل حصول
العرض فيحصل الحكم قبل حصول الغرض وذلك يمنع من التعليل به لا يقال لو كان الاول
علة للتثبت لما اخبر العدل لم يجب التثبت لانه علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوأ
حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب فيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب
التثبت غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز
القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع
ما ذكرتموه من الدليل بعينه الثالث ان النبي صلى كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام
الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين
ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين البصري بجواز كون انفاذ
الرسل الى القبائل للفتوى لا للرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين
باضعاف كثيرة واحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لا يبطل هذا الاحتمال
لم يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها
بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد
فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال
ان النبي صلى قضى بخلاف قضائك فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل
بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحد من الوسطى
والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان كتاب عمرو بن حزم ان
في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رايه وقال عمر في الجنين رحم الله امرءا سمع من رسول الله صلى
في الجنين شيئا فقام حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلى قضى فيه بغرة فقال عمر لو
لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وكان عمر يرى ان المراة لا ترث من دية زوجها فاخبره
الضحاك ان رسول الله صلى كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه

وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقر على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري بانها قالت جئت رسول الله صلعم استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال عم اسكني في بيتك حتى يقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها يعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطرة من بحر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان هذه الاخبار اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فان الواحد العدل اذا اخبر ان رسول الله صلعم امر بكذا احصل ظن انه وجد من رسول الله هذا الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول صلعم سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل به يقتضي لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز به العمل في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب فيها اغلب الامرين

لا الظن

اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية اجماعا وفيه نظر لان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت النهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن النهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن فيما لا يعلم بالدليل كونه غير اثم البحث الثاني يجب كون الخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وغلبة ذكره على نسيانه فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المواخذة على الكذب فلم ينزجر عنه وتقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي والمجهول وانتفاء المانع ولا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين المبتدع ان كفرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت الاية وعلم عليه لا تخرجه عن الاثم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا تقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم يمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا تقبل روايته ايضا لاندراجه تحت اسم الفاسق القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة تتعلق بالمخبر وضبطها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا

لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان مميزا عرف عدم مواخذة الشارع اياه
على الكذب فلم يحصل الانزجار عنه فلا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق
يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى وقد يمتنع من اقدامه على الكذب
والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول
الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة
فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المواخذة على الكذب المستند الى الصبي
الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود
والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء
كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه
صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما
الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضي انه لا تقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه
تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت الآية وهو قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس
عذرا لانه ضم جهلا الى الكفر ولان في قبول روايته تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيامة
فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر
الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف
كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به و
الجواب المنع من المقدمتين وهو قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذاهبهم
واعتقادهم كفر من يقول به سلمنا لكن ان كان المراد بجميع اصحاب الحديث

وهما ابو بكر الباقلاني وعبد الجبار رحمهم

فان

بحيث يكون ذلك اجماعا منهم فممنوع وكيف وهو في محل الخلاف وان كان المراد البعض
لم يكن حجة ولان المخالف في العقائد الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا تقبل روايته عندنا
لاندراجه تحت اسم الفاسق للآية المذكورة قال البحث الثالث في العدالة انما تقبل رواية
العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية تبعث
على ملازمة التقوى والمروة وتقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ويعود
بالتوبة ولا تقدح فيها الصغيرة نادرا وانما يحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة
المتكررة المتاكدة او التزكية من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان
فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وفي المظنون كذلك على الاقوى وان علم ردت
روايته اجماعا وهل تقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد
وهو الظن ثابت ترك العمل به في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول
الرواية ومع الجهل بالشرط يحصل الجهل بالمشروط ولان الصحابة ردوا روايته احتج
ابو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت
فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء
الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان علة التثبت وجب
العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اقول هذا اشارة الى الشرط الرابع من
الشرائط الخمسة السابقة وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل طمانينة نفس السامع بصدق الخبر ويعتبر فيها اجتناب
الكباير وعدم الاصرار على الصغاير واجتناب بعض الصغاير المؤذية بدناءة النفس
كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطرق
وصحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه من الاقدام
على الكذب فاجتنابه شرط في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذا لم يؤذن

والاختبار

بزيادة النفس واذا زالت العدالة لا تقرأن العزم على ترك المعاودة اليها واعتراف
شيء من الكبائر او الاصرار على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم
على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما توعد عليه بخصوصه وقيل
النفس والزنا وقال اخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه روى ذلك ابن عمر عن النبي صلعم ورواه
ابو هريرة عن النبي صلعم وزاد عليه اكل الربا وروى عن علي رض زيادة على ذلك شرب الخمر
والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال
الدالة عليها فاذن يحصل من الاختبار الحاصل من الممازجة المتأكدة والصحبة المتكررة
خلوة وجلوة ومن تزكية العدل الخبير وقوله طاب ثراه انما تقبل رواية العدل
يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهي قبول روايته والاخر سلبي وهو عدم قبول رواية غيره
لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن
دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه
اولا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان
كان فسقه مقطوعا لم تقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل
منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت في خبره للاية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق اخر
واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين
انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن بان فيه خلافا و
اختار قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل
رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم
خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي واحده في النبيذ فخر الدين بان ظن
صدقه راجح

يجب العمل عند الظن وايجب والمعارض الجمع عليه من يجب العمل به والجواب المنع من وجوب
العمل بالظن مطلقا بل مخصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق وانه المجهول حاله في العدالة
والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي
وقال ابو حنيفة تقبل لنا وجوه الاول ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله ان الظن
لا يغني من الحق شيئا خالفنا في حق من علمنا عدالته لقوة الظن في خبره فيبقى في المجهول
حاله على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب
التثبت عند خبر الفاسق فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما
لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان
عليا ع رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر خبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن احدكم على
صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين
على قبول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة
للاعمى وان كان مجهولا فتقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط
والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب
عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الناقصة
الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية يستلزم شرعا عاما
وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية مما تعم بها البلوى فاعتبار العدالة في الخبر بها حرج ومشقة
فكان منفيا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الصبي
مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء وعن الثاني ان الفسق لما كان
علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقيل

العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب البحث معلوما وفيه نظر فان البحث انما يجب عند
ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب البحث عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم
لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر
عدالته لان اعتقاده دين الاسلام حاجز عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا يغلب ذكره الاشياء المطلوب حفظها على
نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ لا يمكن
من حفظها نصها لم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول
والسهو والغفول لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل ولا الظن مطلقا فوجب اطراح خبره

قال البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد في المزكي والجارح في
الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين
والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق
منه والا وجب استفساره فيهما ولا يشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا
تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل او الوقف
واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا
او يطلق مع علمه بالشرائط والرواية عنه ان عرف انه لا يروي الا عن عدل والا
فلا والعمل بروايته ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة
لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة
بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بعضها عاما

اقول لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار
وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك و
الاخبار به يسمى جرحا اشار ههنا الى مسائل منها احكام التزكية والجرح الاول شرط بعضهم

العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط ونفى القاضي ابو بكر
لا يعتبر العدد فيهما غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره آخرون في الشهادة دون
الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي
شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بما يجب العمل به الى ثقة والظن
الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقدان ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن
اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد وجودهما منه واما عدم اعتباره
في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي تقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول
الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرط كما ان في الاحصان
الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت
الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه تقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما الثانية
اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني
دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وعكس آخرون
واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر
فيها فلا بد من ذكر السبب وقال آخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال
القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اهل البصائر بهذا الشأن لم
يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا الحق ان كان مذهبه
موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز انه جرحه بما لا يوجب الجرح عند
الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او
قال الحنفي هو عدل مع علمه انه شرب النبيذ ويكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح و
التعديل بان يقول احد المعدلين هو عدل ويقول الآخر هو فاسق فان امكن الجمع بان

كون الجارح مطلقا من احوال العدل لم يطلع عليه المعدل فقدم الجرح وان لم يكن كالذي
جرح احدهما بامر صحح الاخر اعني المعدل نفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى
واورع او اشد ضبطا او اخص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي
المرجوح والاوجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادة
لان كلما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط
فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر
الثانية ان يقول هو عدل لاني فيه كذا وكذا او لو لم يذكر السبب وكان عارفا
بشروط العدالة واسبابها كفى على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب
الثالثة ان يروي عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه
اذا عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او بتصريح قوله كان تعديلا والا
فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته
اي بالحكم الذي تضمنه روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان
ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا بهذا ان قلنا بالمنع من العمل
برواية المجهول حالا اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في العمل بذلك
الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا المسئلة الثانية ترك الحكم بشهادة
الشاهد ليس جرحا بما يوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في
اعتبار الشرايط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة ويختص
الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر
والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمراة
والعبد وعن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا
للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرير

لجمهم نظرهم اليهن وح لا يكون ترك الحكم بالشهادة طريقا لعدم قبول الرواية لجواز
الشهادة الى فقد احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة
المعتبرة فيهما في الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة
شرطا لقبول الشهادة طريقا لعدم قبول الرواية ليس عاما اي في كل شهادة الا الحرية
عند من يرد شهادة العبد مطلقا او عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دون ما
بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة اي المذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه
شهادة النساء كعيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة
بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد وغير معتبر عند بعض الفقهاء
في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وعليه ولا
في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره لغيره ولا
في الشهادة على غيره له عند الاكثر البحث الخامس فيما عد شرطا وليس كذلك الاكثر
في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد
او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك ولدلالة آية ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب
وقد مر والثاني ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة
للعموم ولان الحجة في قول الرسول صلى الله عليه وسلم ولقوله عليه السلام نضر الله ولا علمه بالعربية ولا معنى الخبر
لان الحجة في قوله عليه السلام ولا تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان كثر مع ذلك اغلاطه
فان امكن ضبط مثل ذلك قبل والا فلا ولا اشتراط اشتهار نسب الراوي بل يقبل
روايته مع الشرايط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما
لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح الحادي عشر ذهب قوم الى اشتراط العدد في قبول
رواية الراوي وليست كذلك بنفي العدد وقال ابو علي الجبائي لا تقبل في الرواية الا عدلان

وأما أنه العدل الواحد في خبر مقبول ما لم يعضده فلا جرم وعلى بعض المعتزلة أو اختلاف
وكون الحديث مشهورا بينهم ونقل القاضي عبد الجبار عنه أنه لا يقبل في الزنا إلا خبر أربعة كالشهادة
عليه الحق خلافه لأن الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الأمور المذكورة كما تقدم و
إجماعهم حجة لما مر ولأن قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا دال على قبول خبر الواحد
العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج المخالف بقياس الرواية على الشهادة بل أخبار العدد
في الرواية أولى لأنها تقتضي شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولأن الدليل ينفي العمل
بخبر الواحد لقوله تعالى إن الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدد لبيان
لقوة الظن ولاعتبار الشارع إياه في الشهادة فيبقى في غيره على أصل المنع والجواب
عن الأول أنه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الأمور المعتبرة في الشهادة دون
الرواية وعن الثاني أن الله تعالى أمر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وح يكون التمسك معلوما
لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الأصل وهو غير شرط
في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة
هي السكوت أو التشكيك أما الأول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو خبر
العدل السالم عن معارضة تكذيب الأصل فأشبه موت الأصل أو جنونه وأما الثاني
فلكون تكذيبه الفرع ملزوما لكذب أحدهما في الكذب أو في الرواية وذلك موجب لعدم
قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا سواء وافقت روايته القياس أو خالفته خلافا
لأبي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة
القياس ومخالفته ولأن الحجة إنما هي قول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا فرق بين كون ناقله فقيها
أو غير فقيه ولقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه
وليس بفقيه احتج المخالف بأن الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما
إذا كان الراوي فقيها لأن الاعتماد على رواية الأوثق فيبقى في غيره على الأصل

والجواب أنه قد مر قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي
بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لأن الحجة إنما هي قول الرسول لا في قول الراوي
والأعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول كما يمكنهما حفظ القرآن العزيز
ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو إلا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل
الدال على قبول خبر الواحد العدل أما لو أكثر من الحديث مع قلة مخالطته أهله فإن كان يمكنه
بضبط مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطته أرباب الحديث قبلت روايته وإلا توجه الطعن
على رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته مع تحقق شرائط
القبول وإن كان لا نسب أو مجهول النسب لدليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف
النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح بأحدهما معدل بالآخر لم تقبل روايته
لاحتمال كونه هو المجروح إذا كان مترددا فيهما ولو كان بأحدهما أشهر من الآخر وهو
معدل بالأشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته وهذا إنما يتأتى إذا كان له
في أحد الاسمين ولو كان مختصا به أو علم أنه مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل إذا
تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم إرادته منه لم يثبت
عدالته لاحتمال كون العدل مشاركه دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به
لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيما كان مجهول العدالة
والفسق مع تساوي نسبة الاسم إليه وإلى مشاركه البحث السادس في التعارض
بينه وبين غيره الدليل القطعي إذا عارض الخبر فإن قبل الخبر التأويل ولو على أبعد
الوجوه حمل عليه وإلا رد وإن عارضه كتاب أو سنة متواترة أو إجماع فكذلك إلا
على وجه التخصيص لعموم الكتاب والسنة فإنه جائز ولا امتناع في أن يكلف الله تعالى العمل بالكتاب
أو السنة المتواترة أو الإجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضها إلا أن هذا الاحتمال غير واقع
إجماعا ما لم يكن القياس حينئذ حجة كان العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا

ثم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى رجح بقوله ... الترجيح فان كانت العلة
قطعية العلية والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر واذا افاد
فعل الرسول ... وساوى ... فكنا ... والاكثر ... لكن تخصيص احدهما بالاخر ... والا
فلا فالترجيح اذا لم يكن وحمل اكثر الائمة بخلاف قضاء لا يوجب رده لكن ترجح ولو
مذهب الراوي روايته ثم حمله بجواز استناده الى الاحاطة ودليلا وليس كذلك ولو
اقتضى الخبر العلم وفي القطعية موافق له قبل والا رد لجواز اجتماع البعض والاختصاص
بالقطع الاخر اما مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف بغير العلم وليس له صلاحيته لزم
تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به عدم الاولى والجواب
احكام الحيض والرعاف والقهقهة وتعارض ابا حنيفة في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عند التواتر
لئلا ينقطع عما كلف به بما لا يعم به البلوى لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد الراجعة
الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى متن الرواية منها وذلك امور منها عدم المعارض واعلم
ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما نفيا للاخر
الاخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما لو قال صلوا الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصلوا
في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال تلف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا
تقرر هذا فاعلم ان الدليل القطعي المعارض لخبر الواحد اذا كان عقليا فاما ان يقبل خبر
التأويل ولو على ابعد الوجوه اولا فان كان الاول اوله ولم يحكم برده وان كان
الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل النقيض
في دلالته وهو محتمل النقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب
القطع لوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه ممتنع وان كان سمعيا وهو
منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه يمتنع ان يقول الله [illegible]
امركم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع يجب ان لا يرد خبر الواحد على [illegible]

مناقضة

منا قطعية فان ورد خاصا عمل بالخبر لا بنفي الدلالة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا
المحتمل وفيه نظر لان ذلك يخرج الدلالة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود
الخبر القوي ... ثبت الحكم الا ان يكون المراد بكونها قطعية في حينها
لا في دلالتها وح اما ان لا يكون احدهما قابلا للتأويل او يكون والاول يتعين فيه العمل
بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم البداء واما الثاني فان كان القابل للتأويل
هو القطعي فامتنع اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب
التخصيصات وبالعكس نعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتأويل لان كل واحد من
الادلة القطعية لما ساوى خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختصت اي تميزت بمزيد القوة
من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا فسيأتي
الكلام فيه ما يأتي في باب الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس حجة عند تمام
عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المصنف وموافقيه
وح اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او منافيا بالكلية فان كان الاول
وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى المنافي بالكلية وان كان
الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص
خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر
عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس
من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص بالقياس المذكور وثبوت ذلك
الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي
فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت بأجمعها ظنية قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من
الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس
ولو عارضه فعل الرسول ... فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا

لنا ولو ثبت الناسخ به مطلقا او في تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالآخر خص مطلقا
وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والآخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان تساويا
في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما لكونه اوثق واقوى في الحكم وان لم يكن
الخبر متناولا له او لم يثبت الناسخ به في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض [illegible] الاكثر بلا
مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم حجة [illegible] نعم ذلك يعد من
المرجحات المعارضة يعني انه لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر رجح على الاول
لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب
ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها
لاحتمال استناده في مذهبه الى غلطه دليلا وليس فيه دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب
التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم فيما كان التكليف به شاملا لمن سمعه ولم يسمعه
وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح في ذلك الخبر لاحتمال ان يكون ع قاله
واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في
الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى ايضا عملا او لا
لانه لما لم يفد العلم لغير سامعه مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف [illegible] بالايطاق
اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعه لم يقدح ذلك فيه لان [illegible] العلم ولو اقتضى
العمل فاحتمه قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة
في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة
فيما يعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة على العمل به فيما يعم به البلوى برجوعهم الى خبر عائشة
في التقاء الختانين وعمل ابو بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها
لم اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله ص اعطاها السدس [illegible]
في احكام التي والرعاف والقهقهة في الصلاة ووجوب الوتر الى اخبار الاحاد ويدل

الخلف اخبار الآحاد فيما [illegible] مذهبهم [illegible] لو كان [illegible] لاشاعه الرسول ع ولو وجب
نقله [illegible] التواتر [illegible] ان لا يصل الى من كلف به [illegible] فان [illegible] العمل به ولو
كلف بالفعل [illegible] التواتر [illegible] ولما لم ينقل كذلك علم كذبه والجواب المنع من
وجوب اشاعة الرسول ص اياه وانما يلزم ذلك لو [illegible] العلم او ايجاب العمل على الكل
اما او [illegible] بلوغه الى المكلف [illegible] الكلف [illegible]
عدم [illegible] تكليف الغير المعذور مع انه معارض بما لا يعم به البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم
الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده [illegible] في الخبر فان اعتذر بان التكليف بها مشروط
بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا القول فيما يعم به البلوى [illegible] البحث السابع في كيفية الرواية
اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله ص يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال
رسول الله ص كذا ثم امر النبي ع بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا او نهينا عن كذا ثم من السنة
كذا ثم عن النبي ص كذا ثم كنا نفعل كذا واعلى المراتب [illegible] غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته
اجمالا او تفصيلا [illegible] الاسمعه دون الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان
فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني واخبرني وسمعته ثم ان
يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فالمكتوب اليه العمل به ان ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون
سمعته او حدثني ثم ان يقول هل سمعت هذا فيشير برأسه نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني
ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان السكوت للصدق [illegible] الاول
واختلفوا فيمنع المتكلمون من الرواية ويجوزها الفقهاء لان الجبار لافادة العلم والسكوت
بهنا افادة العلم بان المسموع كلام الرسول ع ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف
ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا وراويا لغيره وان لم يقل لغيره اروه عني ولو قال
حدث عني بما فيه ولم يقل لي سمعته لم يكن محدثا وانما اجاز له التحديث وليس له ان يحدث به
[illegible] ثم الاجازة دون ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما فيه عندك

من احدهم ونفى عنه واوان اقتضى ظاهره الكذب لانه ابلغ لو انك تحرث شيئا لم يحزنك ليكون في الوقف بحرى انه حل وحققه كما في يعتقد به رده حتى فلما ذكر الامور الرابعة الى منه الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى الفاظها واعلم ان الراوي من النبي صم قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من رأى النبي صم وجهه لو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى عنه او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طول المدة وقصرها دبين من روى عنه وبين من لم يرو عنه فيتولها القسمة الى هذه الاقسام ولانه لو حلف انه لا يصحب فلانا يحنث بمصاحبته لحظة واحدة واصدقها مع سلب العقود المذكورة وقال قوم انما يطلق الاصحابي على من رأى النبي صم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته وان لم يرو عنه وشرط آخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاولى وهي اعلاها ان تقول سمعت رسول الله صم اتفاقا يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني الثانية ان يقول قال رسول الله صم كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي صم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صم اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكن اذا صدر ذلك من الصحابي كان ذلك ظاهرا في سماعه من الرسول صم ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول صم ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه من الرسول صم وفيه نظر لجواز روايته الصحابي عن صحابي اخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى الصحابي مجرى غيرهم في احتمال العدالة وعدمها جعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان تقول امر النبي صم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط اجمالا لاحتمال توهم ما ليس امرا ولا نهيا امرا او نهيا لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي وشرائطها ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع تيقن مراد الرسول صم من لفظه والغرض بجواز الكناية بطلان ذلك فان قيل يكون هذه الصيغة حجة قلنا اطلقنا الاولى

مع تجويزه خلاف ذلك لكون انما يجب على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته فلا يجوز دونه ظاهر لانه لا يطلق العلم بان الراوي اطلق هذا اللفظ الا بعد علمه بمراد الرسول صم الا اذا علم انه حجة واذا ثبت كونه حجة بعد ذلك خلا عنه وايضا فقوله امر الرسول صم بكذا ليس فيه دليل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم والى من ذلك فالكل الفعل دائما او غير دائم فلا يكون حجة ما لم ينضم اليه ما يدل عليه العموم مثل قوله صم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما يجري مجراه الرابعة ان تقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم كذا وهو ادون من الثالثة لان كل ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال ان يكون الآمر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول صم وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الآمر والناهي هو الرسول ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من خطاب يفتقر دلالته على الامر الى بحث وتاويل فلا ولا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه آمرا لنفسه لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ويجوز الخطاء عن الصحابي في تعليم الشرع الخامسة ان تقول من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول صم فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله صم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست بحجة والاكثر على انها حجة للوجه المتقدم ذكرها في الرابعة وما ذكره وان كان محتملا بالنظر الى الوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول صم للقرينة والعرف السادسة ان يقول عن النبي صم كذا قال قوم هو حجة لان الاظهر انه سمع منه وآخرون جوزوا

ان يكون قد اجتمع عنده حديث النبي عم وهو لم يسمعه فلا يكون يجب السابقة ان يقول كما نقول كذا اجازنا
يجوز وليس بحجة لانهم [illegible] بل [illegible] علمهم شرعا [illegible] يكون ذلك [illegible]
يفعلون ذلك [illegible] عنده [illegible] علمه بذلك وتقريرهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغ ادون مما تقدم جدا فانه
يجوز التصحيح [illegible] الغلط [illegible] والثانية ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او
سمعت فلانا فان [illegible] الذي هذا الجزء ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون الفلان المروي
عنه كذلك قصدا سماعه اياه [illegible] او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا او اجمالا
لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته
يحدث عن فلان كذا الثالثة ان يقول الراوي للشيخ اي سمعت هذا الحديث عنك فيقول نعم
او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وههنا يلزم السامع العمل بالخبر وله
ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البائع
بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ الثالثة ان يكتب الى غيره اني سمعت
كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه عن قصد وتعقل ولو [illegible]
[illegible] ذلك جاز ايضا لان النبي عم كان يرسل الكتب الى البلاد النائية وكذا الائمة عم ولا يجوز للمكتوب
اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور
يجوز ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او
برأسه اشارة دالة على معنى نعم فالاشارة ههنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة ان يقول
اخبرني ولم يجز ههنا مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت
لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة بالالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة
مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على الفاظ [illegible] الخامسة ان يقرأ عليه [illegible]
كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن [illegible] الا اذا كان [illegible]

كان قرئ عليه والا لكان منكرا لزم السامع العمل به وقبول الظن اذ قول الشيخ هو الاصل في النقل [illegible]
[illegible] ذلك في الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم واكثر المحدثين [illegible] بعض اهل الظاهر ليس له ان يقول
اخبرني ويطلق بل يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يوذن [illegible] الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون
كذبا كما لو قال الراوي بعد ان قرا الحديث على الشيخ [illegible] فيقول نعم [illegible] بان
الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام النبي فوجب
ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم ههنا ما هو اعم من معلوم بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان
لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها
او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني وحدثني من هذا
الباب فان السكوت المذكور لما شابه الاخبار اطلق عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه واحتج المخالفون
بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا
ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقته اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا [illegible]
المناولة وهو ان يعطي الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون
محدثا ويجوز له ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث عني هذا الجزء ولم يقل
قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحدث فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون ح كاذبا واذا
سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يحدث بغير نسخة [illegible] من نسخة ويقول سمعت هذا لان
في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما متفقان لا تفاوت بينهما في شيء الثالثة الاجازة
وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي فظاهره يقتضي ان الشيخ [illegible]
التحدث عنه بما لم يحدثه وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني
قال ابو الحسين البصري في المعتمد الاقوى عندي عدم جوازها لان الشرط [illegible] عدالة الاصل غير معلوم اذ
[illegible] وهو قول ابي حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة [illegible] لا يجوز ان يخبر عن الرسول
الا وقد اخبر عنه وانما لا يكون كذلك اذا [illegible] الثبت منه في [illegible] لان

في اعادة المحكي والمشابهة اعتبر وجوه التجوز [illegible] الاطلاق لعلاقة [illegible]

المسند جاز ان لا يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يكون اخبر عنه فلا يقبل الا
ان يتصل والجواب ان ليس محل اخبار الراوي عن الرسول صلعم على نقص اتصال قول من عدم
عدالته [illegible] لانه لا يعلم انه ثابت الا اذا علمت عدالته وقول الراوي الصحابي عن
فلان يقتضي ظاهرا الرواية عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل ايضا ولو اوصل الحديث
الى النبي صلعم واوقفه غيره فهو متصل [illegible] اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان
يقول العدل الذي لم ير النبي صلعم قال رسول الله صلعم كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد
في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية
وذهب المتقدمون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور سبعة كون الراوي صحابيا
او يسنده مرسله مرة اخرى او يسنده غيره مرسلا او يرسله غيره ويكون رجال احدهما غير
رجال الاخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة
لما نص الا على عدل يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها
فوجدتها بهذه المثابة ومن هذا حاله لا يجب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول
ان الحجة ثبتت بها كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار
المصنف طاب ثراه المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير
من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول صلعم مجهولة
لنا ومتى كان كذلك لم تقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته
اولى ان لا تكون معلومة لنا ولانا لم نعلم من حاله الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا
لان العدل قد يروي عن العدل وغيره ومن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله
اي من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه
واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله [illegible]
احتج ابو حنيفة وموافقوه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول قال الرسول صلعم

الا وله

الا وله ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او ظن ان الرسول صلعم قاله فلو لم يحصل [illegible] قول
الرسول ذلك او تشكك فيه لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين ومع كون
اطلاق هذا القول [illegible] على عدالة الواسطة فيكون تعديلا له الثاني ان [illegible] الكف
الفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا لعدم علمه واصالة بقائها على العدم فينتفي الكف والتحقيق
الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى الكف وجب القبول لما تقدم الثالث لو لم يقبل المرسل
لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل [illegible] بانه رواه
بغير واسطة او واسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص
على انتفاء الواسطة وشاع عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال
رسول الله صلعم فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول والجزم
بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره
فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير
تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع
قال رسول الله صلعم لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن
يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يجزم باسناده
عن الرسول صلعم اذا سمع الاخبار به عنه وايضا لا نم انه على تقدير اضمار الظن يكون تعديلا لان الظن
قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني بان انتفاء علم الفسق اعني
الفسق [illegible] لا يعلم الا بثبوت ضده الذي هو العدالة فما لم تكن العدالة معلومة للمحقق لم يكن
انتفاء الفسق معلوما ونمنع من كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة
عدم امتثاله ما توجه عليه من اوامر الشرع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان صحابيا
[illegible] على الظن انه سمع منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحته لم نقبل روايته لتردده
بين كونه مسندا او مرسلا [illegible] وذلك [illegible] الاول اذا ارسل الحديث واسنده

عدل او غيره وقيل ... اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما عند غيره فلانه ... المفضي بقوله
وهو ثقة والعدل ... [illegible] ... الارسال ... وهو غير [illegible]
بل انما ذكره ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ... [illegible] ... وكذا اذا
ارسله تارة واسنده اخرى فالاكثر ... [illegible] ... اذا اوصل الراوي الحديث الى النبي ص مرة
وذكره من نفسه ... بسبيل الفتوى ... او سمعه يرويه عن النبي ص
فنسي ذلك ... من نفسه وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع عنه معدوم الثالث اذا
اوصله الى النبي ص تارة واوقفه على الصحابي اخرى كان متصلا ... او اوقفه على الصحابي
مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بالنبي ص بعد كمال المدة كان قادحا في اتصاله فان ... طول تلك
المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله قال
البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يتغير لفظ الراوي من المعنى وعدم الزيادة والنقصان
والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي ص ولم يكرروها بل اقتصارهم على المعنى ولانه
يجوز التفسير بالعجمية فالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله ص رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها
ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه الآ وادى كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل
الفقه الى الافقه ... من اللفظ ما لا يستفيد الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات
ربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو تغير
من المعنى والتقدير خلافه ... اختلفوا في جواز نقل الحديث بالمعنى بغير لفظ الرسول ص
فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل
في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان تساوي الاصل في الجلاء
والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يطلع عليها ...
ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المصنف الاول ... [illegible] ...
ان الصحابة الذين رووا عن الرسول ص ... [illegible] ... كانوا يكررون

بعبارات غير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان ... [illegible]
التي ذكرها الرسول ص باعيانها ... [illegible] ... من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى
دون اللفظ الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا فاذا جاز ابدال العربية
بالعجمية فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية والعربية
اقل مما بينها وترجمتها بالعجمية ... من الاول وذلك لان الترجمة العربية ...
سامعها انها من الفاظ النبي ص بخلاف الترجمة العجمية احتج ... المنقول ... الاول
بقوله ص رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه
انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ
ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ص بلفظ نفسه لجاز
للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول ص يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ
الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام
الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظ او عن تركيب فاختل معناه فكذلك
الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت لتعذر عليه
والجواب عن الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان
بغير لفظه وكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه يؤدي كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه
ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مساوية
للاصل والمقدر خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن
الاصل وعدم تفاوتها في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط تمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله
في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره
عن المعنى يغني عن ذلك قال البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت
لامكان ذكر النبي ص لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد المجلس كان الناقل عددا يمتنع ذهولهم عنها لم تقبل الزيادة

وكذا ان كان اضبط وان تساويا قبلت ان لم يغير الحكم فالاصل ان السهو على الغافل من توهم السماع [illegible] لان يقول الناقل انظر بعد المتن فلم يات بخبر فالترجيح وكذا ان عرف المجلس [illegible] اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه دخل البيت وروى الزيادة وصلى فيه اوفي اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الاخر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل مرة البيت ولا يصلي فيه ومرة يدخل ويصلي فيه او يعمل الاخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السوال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس اخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض له مفقود اذ ليس الا سكوت الاخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه واذا اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز فيهم عادة ان لا يضبط الواحد لم تقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غير الرسول عليه السلام وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب النافين وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم يغير الاعراب كما ذكرناه ولان سهو الانسان فيما سمع ابعد من توهمه فيما لم يسمع انه سمعه الا ان يقول النافي اني انتظرت بعد تلفظه بالمتن لمخ الاصل المزيد عليه فلم يات بغيره فيتحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الاخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى فيجب الترجيح والعمل بالراجح منها [illegible] المقصد العاشر في القياس

المقصد العاشر في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه البحث عن الادلة السمعية للاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يرجع الى ذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لجماعة من المعتزلة وجمهور الامامية وسيأتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واركانه او شرايطه واحكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره يقال عديته فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من كون القياس تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه فلو اخذا في التعريف لزم الدور وايضا فالعلة [illegible] واحد منها القياس [illegible] ان العلة وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تعدية الحكم بالاتحاد زايد مع ان ابهامها لا ينبغي على وجوه الاتحاد [illegible] في التعريف الحد [illegible] وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم

لتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود
على مذهب السني ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث وصف احدهما بكونه
اصلا والاخر بكونه فرعا من حيث انهما صفة وجودية وذلك لموهوم لكون الموصوف بها موجودا
وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد من الوهم الذي ذكرناه
قال [illegible] معلوم على معلوم لان القياس امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين [illegible] لولا ذلك كان
اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس [illegible] الحكم والمشتبه وذلك ممتنع
وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر التشريك بينهما في
الحكم وحكم الاصل المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال
بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على
الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل
والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون
وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد
يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل
فلا غير طاهر فلا يصح الصلاة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي
غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى الحكم
والصفة وفي قوله عنهما اخرا عائد الى الاصل والفرع والمصنف قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور
في المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه قال واعترض بان ذكر [illegible] الحكم في الاثبات ان اريد
بها معنى واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل
آخر لان القياس فرعه ولان القياس اعم منه لان الصفة قد تثبت بالقياس كما يقال انه
عالم فله العلم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما الى
الجامع فلا يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع [illegible]

[illegible] اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور بوجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين
على الآخر ان كان اثبات حكم احدهما للآخر كان قوله بعده في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
تكرارا من غير فائدة وان كان شيئا آخر فلا بد من بيانه وتصوره ضرورة انه مذكور في تعريف
القياس [illegible] فلا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم
لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثبت بالقياس وهو باطل فان القياس فرع على ثبوت
الحكم في الاصل فلو تفرع [illegible] القياس [illegible] دار الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت
به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد والقياس
اعم من الشرعي والعقلي وح لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة تندرج في الحكم قلنا
فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكرارا من غير ضرورة لان الصفة ح احد اقسام
الحكم فيكون الحد اتى ما قصدا وزايدا الرابع المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين
الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فكل اقسام
واقسام الجامع غير معتبرة في القياس لذاته بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ باعتبار
كل واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية الجامع المختصة من دونها فلا يذكر في تحديده والا
لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك الخامس كلمة او موضوعة
للابهام والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري
انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض عليه بانه ينتقض
عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض
حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر
لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا في نفس الامر
لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلاة والفرع هو الصوم وحكم الصلاة انها ليست
شرطا للاعتكاف [illegible] الثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم

[illegible] العلة [illegible] لم تكن شرطا للاعتكاف فی نفس الامر ولو لم يثبت شرطا له
حال النذر [illegible] فی الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب [illegible]
[illegible] القياس [illegible] واعترض عليه ايضا بان [illegible] فی الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله
[illegible] حكم الاصل [illegible] القياس فلا يكون [illegible]
[illegible] من الاول بانه لما كان حكم الاصل [illegible] وبالحكم [illegible] الفرع جاز اطلاق [illegible]
عليه [illegible] الشیء قد يعرف [illegible] كما يقال [illegible] بها الماء [illegible]
ما يجاوز عليه وفيه نظر اما الاول فلان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز
عنه فی التعريفات على انه لم يات بلفظ [illegible] واما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله فی الفرع
محال واما الثانی فلما تقدم فی الكلام على تعريفه [illegible] وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد

البحث الثانی فی اركانه وهی اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء
عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان
لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم فی النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يكن
القياس علة ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبقی الاول
اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل فی محل الوفاق وفرع فی المتنازع والعلة بالخلاف [illegible]
العلة فی المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم فی المتفق اصلا لان العلة مؤثرة فی الحكم والمحل
غير مؤثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه وهو اولى لان الاول
ليس فرعا عن الاصل بل [illegible] واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع
على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم فيه الذی هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل
الخلاف اصل للحكم فيه الذی هو فرع القياس فهو اصل فرع والبحث هنا فی اصطلاح الفقهاء

فلما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اى المقيس عليه الى الفرع اى المقيس
لا مجازا بل لوجود علة ذلك الحكم فی الفرع كانت اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم

اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر فی التحريم فههنا ان يكون الاصل عبارة عن محل
ذلك الحكم المطلوب اثباته فی الفرع وهو المقيس عليه كالخمر فی هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو
التحريم او علته اعنی الوصف الجامع عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم [illegible]
الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع [illegible] فی [illegible]
اما قول الفقهاء فلان اصل الشیء ما تفرع عليه غيره [illegible] ان يقول [illegible]
ونفس الحكم المطلوب اثباته فی النبيذ اعنی التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر [illegible]
على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم فی غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ
عليه ومبنی تقييده ذلك الغير بان يشارك النبيذ فی علة تحريمه ولما ظهر امكان انفكاك كل
واحد من هيئة الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على هيئة
الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا بهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا بحرمة الخمر ضرورة او
بدليل عقلی لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه فی علة التحريم ولو وجد
ان النص ورد على تحريم الخمر لا لخصوصه بل لامر شامل له وللنبيذ لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك
النص تفريعا قياسيا وح لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر فساد هذين المذهبين تعين
كون الاصل اما الحكم الثابت فی محل الوفاق كتحريم الخمر فی المثال المذكور او علة ذلك الحكم
كالاسكار فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل فی محل الوفاق وفرع فی محل الخلاف واما
علة الحكم فبالعكس فانها اصل فی محل الخلاف وفرع فی محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم
ثبوت الحكم فی محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته من غير اطلاع
فقد توقف اثبات علة الحكم فی محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك يوجب
ان يكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونه فرعا على ثبوت الحكم لا يوجب
[illegible] الى الحكم وكونها فرعا عليه واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه
عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثانی فلانا ما لم نعلم علة الحكم فی المتنازع لا يمكننا

ثبوت الحكم فيه قياسا ولا عكس اذ يكفى ان يكون ثبوت العلة من دون ان يكون الحكم فيه فيتوقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة فيه من غير عكس وذلك دليل على ان الحكم فرع على العلة في محل النزاع وبهذا تبين ان [illegible] العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه ام لا من الجهة محل الحكم والمتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشئ اصل له فيها جابه عليه [illegible] مؤثرا في الحكم ولان تحقق المؤثر [illegible] من تعلق الحق [illegible] المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال [illegible] كون المحال [illegible] هذا انما هو ان كل من قولي المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل الاصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشئ اصل لذلك الشئ فيصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين وايضا الفقهاء فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محل فكان محل الحكم اصلا للاصل مجاز تسمية محلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فلمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فلانه مبين للحكم والمبين للشئ لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو محال عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم في النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل محل القياس لانه اصل للحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل اصل الشئ يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل للحكم الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس [illegible] ذهاب وقد عرفت ما في ذلك واذ عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في اصطلاحات

انما هي على اصطلاحات الفقهاء من ان الاصل المحكم المنصوص عليه بحكم والفرع هو الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعتبار الحكم وقد يكون [illegible] عليه [illegible] تفصيل [illegible] واما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال المذكور [illegible] الاحكام الشرعية التي هي الوجوب [illegible] [illegible] والاباحة [illegible] والبطلان وغيرها ان [illegible] بالقياس [illegible] والعقليات [illegible] الثالث في انه هل يجوز التعبد به ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كانت حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وما في غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلام فان المعلوم من قول الصادق والباقر والكاظم عليهم السلام انكاره ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب صوم اخر شهر رمضان وتحريم اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره والكاره [illegible] متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن مسعود [illegible] يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم احد [illegible] النص بالقياس مع [illegible] واختلف [illegible] فاحتج ابو الحسين البصري

٢١٧

[illegible] والفعال واحال بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء والاكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى ره واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب الجمهور [illegible] والقاشاني والنهرواني الى جواز التعبد به اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها او مومئا اليها او مجمعا عليها وعلم ثبوتها في الفرع والقائلون ماذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف [illegible] [illegible] منه السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا لعدم ما يدل على وجوده عقلا وشرعا والخوارج لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المصنف لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت [illegible] ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريمه الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فيه [illegible] كل ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول ومحيل ذلك فاقد للعقل السليم والنظر المستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقائل بالقياس قائل على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه ونفر الاختصاص بالرسول صلى الله عليه وآله المتمكن من اخذ الاحكام من الوحي المفيد لليقين الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج منه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي الرابع قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم الحديث وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقائسين الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث الى التسع الخامس اجماع اهل البيت عليهم السلم على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلم انكاره وذم العامل به السادس ان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام

واتفاق المختلفات فيها وذلك يمنع من القياس اما الاول فلان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيره فيما مع تساويهما في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما في الحقيقة واسقط الصلاة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة مع كونها اعظم منه واوجب [illegible] وحرم النظر الى وجه الحرة الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والتفريق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به فيتحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثومة وهي جعدة من تراب او طين تعلو الارض والمراد التقحم والوقوع في اهوية بقال تقحم الانسان وهو رمية بنفسه في اهوية او وهدة وقال لو كان الدين بالرأي او يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره والكاره للعمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة فقيل المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من جهته اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن مسعود يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وقال اذا حكمتم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني [illegible] في بيان [illegible] [illegible] احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار [illegible] [illegible] [illegible] لو [illegible] [illegible] [illegible] الى [illegible] والابواب المراد

بالاعتبار او تعاطه حقيقة فيه وسياق الآية يدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال بل ابعث الى ابعث اليك ومن الحجة ان المراد النيل لا القياس لانه
ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه [illegible] التعليل فيهما مع انها حجة [illegible]
[illegible] بين ان القياس ليس حجة بالادلة المذكورة وشرع في ذكره [illegible] للخصم
من وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر
بالاعتبار وهو مأخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة يقال عبرت النهر
وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور معبرا او العبرة الدمعة التي عبرت من الجفن
والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان الاعتبار حقيقة في العبور لم يكن حقيقة في غيره
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل
الى الفرع فيكون مأمورا الثاني انه عليه السلام بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب
الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فاقره النبي عليه السلام على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله
ورسوله فاجتهاد الرأي لا بد من رده الى الاصل والا لكان مرسلا والرأي المرسل
غير معتبر فيكون هو القياس الثالث سأل عمر النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال أرأيت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة
من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل
على ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية
المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك
قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التأسي بالرسول عليه السلام واما ثانيا
فلان قوله ارأيت خرج مخرج التقرير فلولا ان حجية القياس كانت متقررة عند عمر
وكذا والا لما حسن مخاطبته من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك [illegible]
لا يعتقده .

ما قالت له سائلة يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج
ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو
عين القياس والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار في الآية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة
فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والاصل في الاستعمال
الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل [illegible]
على الاتعاظ بدلالة صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
ولو كان المراد به القياس الشرعي لبقي تقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم
المناسبة لكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين
ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار
فيحمل على قياس منصوص العلة او ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب
القاشاني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي
انه لما قال معاذ اجتهد رأيي قال له النبي عليه السلام بل ابعث الى ابعث اليك ولا يمكن
الجمع بينهما لوروده في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نم انه اراد القياس لان الاجتهاد
استفراغ الوسع والجد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او التمسك بالبراءة
الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه
ممنوع من العمل بالقياس بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما
تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة
ولانه هو قياس في الصورة الثانية [illegible] بالقضاء وذلك يقتضي بان ثبوت الحكم
في الفرع اقوى منه في الاصل فهو من باب [illegible] على تحريم الضرب كذلك

فهو حه

فى الصورة الاولى فان المضمضة والشرب يلزمهما امر واحد لا بد منه فيهما مقدمة لهما وهو وضع الماء فى الفم لجنس للقبلة والابلاع لازم بعدهما فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الايلاج فلما لم تثبت لها حكم الشرب فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة تشمل بها سواء قلنا انها قياس او لم نقل [illegible] معلوم من طريق الاولى [illegible] اثبات [illegible] القياس الذى [illegible] اصل من [illegible]

قوله اذا نص على العلة [illegible] كل العلة فى الفرع فان الحكم يتعدى اليه والا لوجد المقتضى مع انتفاء معلوله وهو باطل لا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم فى الفرع اقوى اقول هذا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم اى يكون كافيا فى تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال بالملة علم وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاشانى والنهروانى وابى بكر الرازى من الحنفية والكرخى واكثره الاستاد وابو اسحق واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصرى انه كذلك ان كان نص العلة المنصوصة علة التحريم او كراهية واما اذا كانت علة لوجوب او ندب لم يكف فى تعدية الحكم الى غير محلها واختار المص الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التى وجدت فيها لزم وجود المقتضى اعنى العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالى بط قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المتحقق بمحل الوفاق كالاسكار للخمر فى قوله حرمت الخمر لاسكاره فح لا يلزم تعدى الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر اذ التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم قد تحقق فى غير محل الوفاق والوصف المتقيد بخصوصية محل الوفاق [illegible] غيره [illegible] النص [illegible]

محوضى هم

على العلة [illegible] وهو خلاف [illegible] اما الثانى فبان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون العلة الاسكار مطلقا فيتعيه جواز القياس ولان يكون الاسكار بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة فى العلة فلا يجوز القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما تعيينا لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه من اكل كل حشيشة تكون سما فيكون فى الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون منشا الحكمة وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له فى ذلك فيحصل ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكره بتوجه ايراده على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية التحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائدة على الاذى [illegible] متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا فى انه هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال قوم اخرون انه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوى الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو بط بالضرورة او بحسب العرف وهو بط لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولى على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالى بط قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لم يندرج فيه لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه وهى دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال [illegible] القياس والتالى بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه نقول منع من العمل بالقياس لم يمنع دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك موذن بكون تلك الدلالة

لا المراد

ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان افراد من يمنع من القياس الظنى محل [illegible] [illegible] مجراه وانما منع بعض القياس من القياس الظنى وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظنى ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا فى الجملة او قياسا يقينيا وعن الثانى ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور فى القياس الظنى اما القطعى فلا ولعلم ان بعضهم من [illegible] المص [illegible] الدلالة من القياس لانه قال فى قياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختيار كون هذا النوع من منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وح يكون قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه

الفصل الثانى

فى طرق العلة وفيه مباحث الاول قد ثبت ان القياس حجة لا مطلقا بل فى موضعين احدهما ان يكون الفرع اقوى والثانى ان ينص الشارع على العلة الحصر طريق التعليل فى النص وان القائسون طرقا اخرى نحن نبين ضعفها انشاء الله تع والنص اما ان يكون قطعيا فى دلالته على التعليل مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو مثله اللام كذا والباء بكذا وان انه كذا ونرد دقوة التعليل مع الاجماع مثل لعلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السوال كما لو قيل يا رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة بالافطار وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن موثرا لم يكن لذكره فائدة كما روى انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر فى التطهير لم يكن لذكره فائدة وكتقريره على وصف الشئ المسئول عنه كقوله اينقص الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن وكتقريره على حكم [illegible] المسئول عنه وتنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته تنبيها بهذا على عدم افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطلوب فيهما وكالفرق

بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بين الاولاد وكقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة فى الجواز وكتعقبه عما يعلم انه اوجب [illegible] العلم ان الايماء يدل على العلة ظاهرا وان لم يكن مناسبا لاستقباح اكرام الجاهل واستخفاف العالم [illegible] واختار المصنف كون القياس ليس حجة فى الشرع الا فى صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم فى الاصل منصوص عليها [illegible] الحصر طريق التعليل عنده فى النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخرى ذكرنا طرقه وبين ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علية الحكم ظاهرة اى راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا فى الدلالة على العلية مثل حرمت الشئ الفلانى لعلة كذا ولسبب كذا ولموثر كذا اولموجب كذا او لاجل كذا او ما كان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية ولا يحتمل غيرها واما ليس قطعيا بل راجحا ظاهرا فى العلية مع احتمال عدمها فمثله اللام والباء وان اما اللام فقد تكون علة غائية كقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون موثرة مثل قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل حسن قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بعلته البعيدة وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او موثرا ولانه يقال اصلى لله ويستحيل كون ذاته تع غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها فى غيره لا ينافى النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام فى قولهم لعلة كذا للتاكيد وفى الشعر تسمى لام العاقبة اى [illegible] [illegible] الى الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب وفى قوله تع اصلى لله اى لامر الله او لثواب الله بحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير فى اللغة واما الباء فكقوله تع فبظلم

من الذين هادوا حرمنا عليهم [illegible] وقوله [illegible] بانهم [illegible] الله [illegible]
كما ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله [illegible] قبل [illegible] بكلونهم [illegible]
يوم القيمة واو واجبهم [illegible] ويحقق [illegible] الدالة على العلية عند انضمام [illegible]
الاجنبي مثل لعله كذا او لعلة كذا او لانه كذا واما ما يدل على التعليل [illegible] يكون
[illegible] الاول ان يشرع
الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم كما روى ان اعرابيا جاء الى النبي ع
وهو لاطم وجهه ناتف شعره يخرق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي ع ماذا
صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال ع اعتق رقبة فانه يحصل ظن ان العتق انما وجب
لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظن كونه جوابا عنه والسؤال
معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال ع واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان الجواب بالفاء
الثاني ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا
يقع على اقسام احدها ان يقع السؤال في صورة الاشكال بترك الوصف كما روى انه ع امتنع
من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت بني فلان وعندهم هرة فقال ع انها
ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر
في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف
التعليل وهو ان في قوله ع انها وثانيها تقريره ع على وصف الشيء المسئول عنه كقوله ع
حين سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها تقريره
على نظير المسئول عنه وتنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك
الحكم كقوله لعمر وقد ساله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه فكم هذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل بايهما الامر المطلوب
منهما واعترض صاحب الاحكام [illegible] من هذا القبيل لانه ع ذكر [illegible]

النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد فنقض
النبي عليه السلم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة له اما ان ذلك
[illegible] على تعليل عدم الافساد وبكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا اذ كما ان كون
القبلة والمضمضة مقدمة الافساد ليس فيه ما يخيل ان يكون مانعا من الافطار بل [illegible]
ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه بما ذكره ع ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل
مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما
النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة
للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة
لنفي الافساد غير مسئول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض
فانه يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الثالث ان يفرق الشارع
بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو
قسمان احدهما ان يكون احدهما مذكورا في الخطاب كقول القاتل لا يرث فانه قد تقدم
بيان ارث الورثة فلما قال ع القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل
الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث علمنا انه العلة من نفي الارث وثانيهما ان يكونا
مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان تقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط
كقوله ع اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه ع عن بيع البر بالبر
متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية
كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان تقع التفرقة بالاستثناء كقوله تع فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان تقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تع لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد مؤثر في المؤاخذة
[illegible] الاخر ويكون تلك الصفة
صفاته بعدم

[illegible] ولما كان المعرض [illegible] وكان ينبغي [illegible] الى ما يوافق الغرض [illegible] والقابل لما
[illegible] الوجوه [illegible] من التعريفات [illegible] بعد التعريف [illegible]
مع امكان [illegible] مع شمول التعريف [illegible] الذكور [illegible]
[illegible]
[illegible] هذه الاقوال [illegible]
واحد عادة [illegible] هذا التعريف [illegible] احكام الله
تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واذا عرفت هذه فاعلم ان المناسب
قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة يتعلق بالدنيا وبالاخرة فالاول على اقسام
لانه الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة
وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد
اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحدود
كحد السرقة والمحاربة والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع
مفض الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتغلب الى
الفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب
وقد نبه تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر
والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله يوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل
الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كان مصلحة للنكاح غير ضرورية وغير حاصلة
في تلك الحال الا انه يحتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفوء الذي ربما لو فات لم يحصل مثله الثالث
ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم
الاخلاق ومحاسن الشيم [illegible] قاعدة معتبرة [illegible]
وسلب الرقيق اهلية الشهادة [illegible] المناسب
والرقيق نازل المرتبة [illegible]

[illegible]
في العبادات [illegible] من مالي [illegible] واما ان يكون
المصلحة [illegible] الاخرة [illegible] رياضة النفس وتهذيب الاخلاق [illegible]
[illegible] الاخرة [illegible]
[illegible] عدم [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
مظنون المناسبة من اول الامر [illegible] لذلك لان [illegible]
معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم ان للمناسب
اقساما اخرى انقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية يأتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم
ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار تدل على
كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه شرع الاحكام لمصالح
العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن انها الباعث له تعالى على شرع هذا
الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة
ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عائدا اليه تعالى وانما هو عائد الى العبد
وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية
وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظ لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك
واما الثالثة وهي حصول الظن ح بان الباعث له تع على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان
امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو مح والا
لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق ظن استمراره
على العدم لما يأتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يمشي على اصولهم اما الاشاعرة فلان
مذهبهم [illegible] ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون

فلا يجوز ان يؤكد [illegible] ان الحكم [illegible] التعليل [illegible]
[illegible] وانه لا بد [illegible] الرابع [illegible]
[illegible] العلية [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible] اذا [illegible]
في انه هل يشترط [illegible] الوصف [illegible] الحكم [illegible]
بهيئة [illegible] ومنعه الغزالي وجماعة واختاره المصنف [illegible] الا ولو قال بان الغالب في
تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من
اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل انه لم يأمر باكرام الجاهل الا لجهله ولا باستخفاف العالم الا لعلمه
[illegible] وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا يتعدى مسالك الحكم وقضايا
العقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما
هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج الاخرون
بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف العالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من
كون الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا
اذ الجاهل قد يستحق الاكرام لشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه
مثلا وان ترتب الحكم على الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا كما هو المطلوب قيل
عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع
من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد
بينا جواز اجتماعهما في الصور المذكورة والحق ان القبح ههنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي
عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف [illegible] وهو الجاهل
في ظن السامع لانه لم يذكر [illegible] امر باكرام [illegible] الجاهل ولا [illegible]

والتحصيل [illegible] الامر المذكور الاستخفاف بالعالم [illegible] من صفات الكمال
الخالي عن [illegible] واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال [illegible]
[illegible] الاكرام [illegible]
[illegible] المناسب [illegible]
[illegible] العقلاء [illegible]
فان كان [illegible] الضرورة [illegible] حفظ [illegible] النفس والمال والنسب
والعقل والدين بشرع القصاص و[illegible] والحد والقتل وان كان في محل الحاجة كتمكين
الولي من التزويج لخوف فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو تحسيني يجري
التحسينات كالتنفير على مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد
للمناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية في الحكمة العلية [illegible]
ما يظهر مناسبته ثم عند البحث يظهر الخلاف اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة [illegible] تدل
على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالخصوص على راي
الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض ولا يتاتى على راي المعتزلة
ايضا لتجويز ترجيح احد الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة مجهولة اقول الكلام في المناسب
اما في ماهيته او في اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي
يفضي الى ما يوافق غرض الانسان تحصيلا او ابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن
الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل
واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا
وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه [illegible]
[illegible] انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
[illegible] الاغراض النفع

شرع الاحكام لا لمصالح العباد عندهم ولا يلزم من كون [illegible] التي اشتمل عليها الفعل [illegible]
مقتضى حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والفسق
والعصيان المستوجب غضب الله تعالى فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد [illegible]
عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز [illegible] شرع الحكم [illegible]
[illegible] الحكم المخصوص [illegible]
كون المناسب [illegible] احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه
غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة [illegible] بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان
المراد الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن
باشتمالها خصوصا على رأيه من كون الاحكام تابعة لمصالح العباد وذلك تذنيب قسم
القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم الغاه والى المجهول والاول
قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم ايضا
وانما اختلفا فيها بالمحال وقد يعتبر تأثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقديم في
الميراث فيقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث
في النوع وان اتحدا جنسا وقد يعتبر تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلاة الحائض
بالمشقة وقد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كتأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء
الركعتين الى قطعتين وقد يعتبر تأثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول
معينة كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطئ في الحرمة لاشتراكهما في
اقامة مظنة الشيء مقامه واقواها الاول ثم مراتب الجنس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها واما
الذي علم ان الشرع الغاه فغير معتبر والمجهول انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه مصلحة لان
عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة ومن المناسب ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي
اثر نوع الوصف في نوع الحكم [illegible]

[illegible] المجرد فان خصوص المتعلق

جنس ح

في خصوص كونه قصاصا وعموم الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملائم وهو الذي لا يشهد له اصل
[illegible] المتقدم [illegible]
[illegible] المصالح المرسلة [illegible]
اصل معين [illegible] المناسب للتحريم [illegible]
[illegible] بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب
[illegible] الى باقي اقسام المناسب [illegible] الاول تقسيمه بالنظر الى اعتبار
الشارع اياه وعدمه وذلك لان تعالى الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع
اعتبره اولا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه اولا والاول وهو ما علم اعتباره
له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه
نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار
اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم
وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقديم
على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار امتزاج النسبين فيقاس عليه التقدم في
النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين
نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا
انهما اشتركا في جنس واحد اما وهو مطلق الولاية وتأثير الوصف [illegible] من انواع جنس
الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع وثالثها
تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر
تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين
[illegible] الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر
[illegible] للحائض [illegible]

[illegible] المتصاب المعيشة

[illegible] والمراد بالوصف
المنسوب الى الجنس [illegible] نوع [illegible] جنس الوصف
في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف
[illegible] مقامه [illegible] مقام [illegible]
[illegible]
مختلفان اذ مظنة القذف مخالفة [illegible] الوطئ [illegible]
بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا
كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به
الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان في الحقيقة ومعنى
مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية
العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك
كله واما ما اثر جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه
لعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لعلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة
في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك
بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة
[illegible] اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى
فرض ونفل فما ظهر تأثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تأثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما
ظهر تأثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم
شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم [illegible] ثم ما تضمن حفظ النفس وبالجملة [illegible]
[illegible]

[illegible] كون القتل [illegible] من الواجب [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الصلوة [illegible]
الاول [illegible] المذكورة [illegible] المناسب مطلقا لان [illegible]
الملائم الذي يشهد له اصل معين [illegible] القسمة الاولى وهو ما
الغاه الشارع [illegible] وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء
لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه
حيث لم يأمره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء
وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه مضيقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا
غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب
الجزء الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه
وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهولا لالتفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب
اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه
مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا
القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار
وعدمها الى اربعة اقسام الاول ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم
وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القائسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل
بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تأثير نوعه في نوعه وعموم جنس
الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تأثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس
القصاص [illegible] بالاجماع مثل حرمان القاتل عن

[illegible] [illegible] جنس واحد [illegible] المطلق المشتقة [illegible] الوصف
[illegible] الجنس [illegible] الفرع [illegible] الرابع [illegible] جنس [illegible] الوصف
[illegible] جنس الحكم [illegible] الاحكام [illegible] التى لم يشهد لها اصول معينة [illegible] الشرب [illegible]
[illegible] [illegible] مقامه [illegible] [illegible] مقام [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] والحكم [illegible]
[illegible] لان ايجاب [illegible] [illegible] واقوى [illegible] الاقسام الاول هو ما اذا
كان نوع الوصف مؤثرا فى نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به
الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان فى الحقيقة ومعنى
حقيقتهما من الاجناس والفصول وفى لوازمهما وخواصهما ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية
العارضة كالمحال وما يجرى مجريها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا فى ذلك
كله واما ما اثر جنسه فى جنس الحكم او نوعه فى جنس الحكم او جنسه فى نوع الحكم فالظن الحاصل فيه
لعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لعلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة
فى القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما فى جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك
بينهما فى جنس بعيد خاصة والاشتراك فى البعيد اقوى من الاشتراك فى الابعد خاصة
وقيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى التحريم والايجاب والندب والكراهة والوجوب
ينقسم الى العبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى
فرض ونفل فما ظهر تاثيره فى صلوة الفرض اخص مما ظهر تاثيره فى الصلوة مطلقا وهو اخص مما
ظهر تاثيره فى العبادة مطلقا وكذلك الحال فى جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا ينابط به الحكم
شرعى ثم كونه وصفا مناسبا ثم [illegible] الضرورى ثم ما تضمن حفظ النفس وبالجملة [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الواجب [illegible] [illegible] الصلاة الى فرض ونفل [illegible]
[illegible] النفل [illegible] من الواجب [illegible] الفرض اخص [illegible] الصلاة [illegible] الفرض [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الصلاة [illegible] الصلاة الفرض [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] اوصاف المناسب مطلقا لان الوصف
[illegible] [illegible] اصل معين [illegible] [illegible] القسم الثانى [illegible] القسمة الاول وهو ما
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء
لبعض الملوك لما جامع فى نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه
حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة فى قضاء
وطره فكانت المصلحة فى ايجاب الصوم عليه مضيقا مبالغة فى زجره فهذا وان كان مناسبا
غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه فى مواضع من الكتاب
العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه
وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اى مجهول الالتفات الشارع اليه الغاء واعتبارا لو كان
اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا فى الجملة والا فهو من حيث الجنس اعنى عموم كونه
مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح فى الاحكام كما تقدم وهذا
القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثانى الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والالغاء
وعدمها الى اربعة اقسام الاول ما لم يشهد له اصل معين وهو الذى اثر نوعه فى نوع الحكم
وجنسه فى جنسه وهذا متفق عليه بين القائسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد فى ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل
بالمثقل معتبر فى خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه فى نوعه وعموم
[illegible] [illegible] جنس [illegible] وهو معنى تاثير جنسه فى جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس
القصاص [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ان الثانى من

[illegible] معارضة [illegible] [illegible] [illegible] المعلل [illegible]
[illegible]
[illegible] الاصل يدل على [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الاصل [illegible] [illegible] في نوعه [illegible]
وصف مناسب [illegible] المعلل [illegible] [illegible]
الاصول ويسمى المناسب الغريب [illegible] لا خلاف [illegible] [illegible]
وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل فائدة البحث الثالث في ان الشبه
ليس [illegible] علية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم
يكن مستلزما سمي طردا وليس بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه الوصف
الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن
حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس
القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس علة لما تقدم من ان
اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع شبه واختلف في تعريف
الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته اولا والاول هو
المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما لما يناسب الحكم بذاته وقال اخرون الوصف الذي لا
يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم اولا
والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند
اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره يظن استناد الحكم اليه فهل هو حجة
الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف
الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبها لما تقدم في تعريفه فالمناسب
مقبول عند القائلين [illegible] اجماعا [illegible] [illegible]
السعي [illegible]

الضامح

المناسب — تايد — علم التعليم

وهل هو حجة

اولا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد صح

[illegible] منها التمسك بالاوصاف الشبهية ولا [illegible] ان المناسبة [illegible] العلة [illegible]
اولى [illegible] [illegible] [illegible] العلية [illegible] الاول [illegible]
[illegible] لا يكون مناسبا مطلقا [illegible] الاتفاق [illegible] البعض مناسبا [illegible]
[illegible] في جنس الحكم [illegible] [illegible] جنس الحكم [illegible]
[illegible] [illegible] القياس في عمل [illegible]
[illegible] [illegible] لما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما
للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت
ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا
الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل
القلب الى استناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف
واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه
من ان المناسبة ليست بعلة على ما تقدم [illegible] لا يكون ملزوما للعلة [illegible]
وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني بالمنع من احتياج كل
حكم الى علة ولا يلزم التسلسل ويمنع حصر الاوصاف فيما ظهر لجواز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون
العلة مجموع الاوصاف واحد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع او عدم شرط فيه
والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن يبقى
ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قال
البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني
العكس وقد يقع في صورة واحدة كالمسكر المستلزم اسكاره للتحريم فيه وعدمه لعدمه وقد يقع في صورتين
وليس بحجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرائط المعلول المساوي للعلة
[illegible] [illegible] والمعلولين المتساويين مع الآخر

[illegible] الدوران [illegible] ثبوت الحكم عند وجود وصف [illegible] عدمه عند عدم ذلك الوصف
[illegible] قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير [illegible] [illegible] الاول
[illegible] [illegible] [illegible] الاسكار [illegible] [illegible] التحريم [illegible]
[illegible] [illegible] التحريم [illegible] في صورتين [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] الاول [illegible] [illegible]
الثاني ما لا يتطرق الى الاول [illegible] [illegible] [illegible]
خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لانه يفيد ظن العلية والعمل بالظن
واجب اما الاول فلان الانسان لو دعي غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر
ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما يبلغ الى العلم مع التكرار
وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد
الظن لمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل
بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين
احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد غلبة الظن فوجب ان لا يكون شيء منها مفيدا
لظن العلية اما الاول فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين
المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين علة للآخر وكذا اجزاء
العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة مع انتفاء العلية وكذا شرائط
المعلول المساوية له فانها دائرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة للمشروط ولا العلة والحد
والاثر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المضافين دائر مع الآخر كالابوة
والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد
ظن العلية في صورة ما من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح
لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادته ظن العلية وان كان لامر آخر يكون المفيد لظن العلية

مهمة

فايدة اعلم ان من القياس ما يحصل الظن التحقيقي لا الشرعي فلا يجوز العمل به
لان بعض الظن اثم حرام شرعي بدليل الاجماع فبقي الباقي انه اثم الا القياس
العقلي القطعي الذي هو القياس المنصوص في عليته او بطريق الاولى كما مر

انما هو [illegible] الاخر [illegible] [illegible] الدوران [illegible] [illegible]
الدوران [illegible] المذكور [illegible] [illegible] علية الوصف [illegible] [illegible] الثاني هو الذي
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
والطرد مجرده [illegible] العلية [illegible] لا يكون مجموعهما مفيدا [illegible] البحث الخامس في السبر
والتقسيم وهو عبارة عن [illegible] الاوصاف [illegible] [illegible] انحصارها فيها وسلب العلية عن كل
واحد واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل
حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام او جزءا من احدها او ما تركب من
بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع واعلم
ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع
الا كذا وكذا وكل واحد منهما لا تاثير له في الحكم فيشترك الحكم بينهما وهو الاستدلال الذي عرف الحنفية
وقد يسمى تنقيح المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا يسمى
تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم
وابطاله يستلزم ابطاله اقول اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك
والمراد به ههنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القائس [illegible] انتفاء العلية عنها ليتحقق
العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال الا وهو مندرج
في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره وبطل
الاول والثالث فتعين الثاني فهو طريق مفيد للعلم اذا ابطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق
قطعي وهو المعقول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع
ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة وبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية
على الصغيرة الثيب [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] التقسيم المنتشر فكما اذا

الحكم مح

[illegible] على [illegible] في الاقسام المذكورة [illegible]

[illegible] ان يكون معللا اولا والثاني باطل [illegible] من تحليل [illegible]

[illegible] ان يكون [illegible] او الكل او [illegible]

[illegible] بالعلة [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] الاوصاف المذكورة [illegible]

ما سوى الوصف المدعى عليه [illegible] معللة [illegible]

الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان

الحكم بعلية العلة حينئذ يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية

سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزء احدها بان

يكون احد تلك الاوصاف مشتملا على جزئين احدهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما تركب

من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك

الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود

في الاصل مفقود في الفرع او ان الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات

لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت ان تطرق

الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق الحكم المسكوت

عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما قال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا

وكذا او بين كون كل منهما لا تأثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون

هذا بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال

هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به

الاصل عن الفرع [illegible] ان المشترك هو [illegible]

[illegible]

او الوصف

الحكم

للتعليل [illegible] من جواز كون الحكم [illegible]

[illegible] والتركيب [illegible]

[illegible] الاجتهاد في اثبات علة الحكم [illegible]

[illegible]

[illegible] مطلقا [illegible] او اجماع او [illegible]

[illegible]

وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات

الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف

مع عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبطة دون المنصوصة وهو الاقرب

اما في المستنبطة فعلى تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن ما جعل علة علة

وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا واما المنصوصة فلانها كالعام فجاز تخصيصها وجوابه انه

يمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض رد الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة

اخرى وقيل له ذلك واما بمنع عدم الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه يحتاج الى السائلين

فلو ساعد المستدل على انتفائه بان كان مذهبا له او لعالم تم الجواب والاقرب ان تخلف

الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في عليتها لان العلة مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان

كان لامر فهو المانع وان كان لا لامر قدح في العلية اما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف

فانه لا يقدح في العلة كما لو قلنا في الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك

عبدا فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها فان بين عدم تأثير كونه مبيعا تم النقض والا يندفع بوجود ذكره

والكسر نقض يرد على الحكمة وهو بوجودها مع تخلف الحكم كالمشقة في الحال وهو غير وارد فان الحكم

منوط بالحكمة بالضابط [illegible] من ذكر [illegible]

[illegible]

بل يجب ان يقال ان النقض وهو عبارة عن وجود الوصف الذي يكون علة للحكم [illegible] من ذلك الحكم [illegible]
[illegible] وذلك لانه قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا اذا
كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخلف فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل
[illegible] [illegible] وقال [illegible] الابوة واختار المصنف انه يقدح في المستنبطة
على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق لانه لا يخلو اما ان ذكر الوصف [illegible]
بعينه اقتضاء وتخلف الحكم لانتفاء المعارض او لا لعذر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام
العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لا ذلك الوصف
في كل صور وجوده فتحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف
الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف اولا
واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم
في محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين
قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل
التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة لما عدا ذلك
البعض كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية فيقول الحنفي ينتقض بازالة النجاسة
كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية
وليس للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لما فيه من قلب القاعدة
بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا لكونه انتقالا من مسألة الى مسألة اخرى قبل
تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم
في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الان يطلب اثبات كون ازالة
النجاسة ليست حكمية وقال اخرون [illegible] [illegible] المستدل كان [illegible]

من الاعتراضات [illegible] وقال اخرون [illegible] ان يمنع ذلك [illegible] [illegible]
[illegible] المناظرة [illegible] [illegible] الى المقصود
[illegible] [illegible] من ذلك [illegible] الطريق الاخر وان لم
[illegible] [illegible] التعليل بدليل
[illegible] في صورة النقض [illegible] فقال المعترض هذا النقض ولكن
الذي [illegible] المستدل [illegible] انتقال من نقض العلة الى
نقض دليلها وذلك كما لو قال الحنفي في مسألة تبييت النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم فيجب
ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم بقوله عبارة عن
الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال
اما لو قال المعترض ابتداء لا يخلو حالك من امرين اما ان يعتقد وجود الصوم في صورة
النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا يعتقد فان كان الاول فقد انتقضت علتك
لوجودها مع انتفاء الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها وثانيهما المنع من انتفاء
الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان
انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل او لهما وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع
الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي
ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا
للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو يمنع
بالدليل الذي ذكره المعلل في المسألتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد
على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين
وهو كون صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا كان حجة في محل النزاع وانه
[illegible] صورة النقض [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

يكون الجواب فيه ببيان ثبوت [illegible] من الحكم في صورة النقض [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] تخلف الحكم عن العلة لمانع [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] لان العلة [illegible] الحكم [illegible] [illegible]
ثبوته في جميع صور [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحكم في صورة [illegible]
ان يكون [illegible] [illegible] كان الاول [illegible] [illegible] وان كان الثاني [illegible]
الحكم وذلك يوجب ان لا [illegible] وقال الاخرون لا [illegible] [illegible] [illegible]
الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند
وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود
المقتضي تاما في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان
منتفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب فرع النقض المكسور عبارة عن
نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح
كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بالوتزوج امرأة لم يرها فلم يشتمل النقض على المبيع
بل حذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة فقد اختلف في سماعه فالاكثرون على رده لان
المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة
ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين
المعترض عدم تأثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض ككونه مبيعا في المثال المذكور
في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر تم النقض والمستدل ان بنى مقرا
على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التأثير ان فسرناه بابداء وصف من الدليل لا تأثير له
في اثبات الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان ترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل
تعليله بالنقض لكونه واردا على العلة تمامها حاف قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا
في الحكم مطلقا فلم يمنع من اضافة في التعليل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] كونه جزءا

من العلة

من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة [illegible] الجزء الاخر [illegible] في صورة النقض
[illegible] الحكم فيها [illegible] النقض [illegible] [illegible] الوصف [illegible] [illegible]
عبارة عن [illegible] الحكم المعلل عن [illegible] [illegible] الحكمة المقصودة من الحكم [illegible]
[illegible] كما لو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره مسافر فيجب ان يترخص في سفره
[illegible] [illegible] [illegible] المشقة [illegible] من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته
من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمالين وارباب الصنائع الشاقة في
الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف
الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان
والاحوال وما هذا شأنه فدأب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر
عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم يكن الحكمة
هي العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى البحث الثاني عدم التأثير وهو بقاء الحكم
بدون ما فرض علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل
وجوده يوجب استغناءه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك
الحكم في صورة اخرى لعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير شرط لامكان تعليل المتماثلين
بالمختلفين اما مع اتحاد المحل فان ذهب جوازه ايضا في المنصوصة لانها معرف او باعث
فجاز كقتل المرتد الزاني ووجوب وضوء النائم المحدث وهذا هو الطريق الثاني من
الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التأثير وهو عبارة عن بقاء الحكم
بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا بعد
عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغني عن الشيء
يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
اي مطلقا سواء كان العلة معرفا او مؤثرا

فلذا [illegible] وهاهنا حق ان [illegible] العلة [illegible]

[illegible]

[illegible] معللة [illegible]

والحق ان ذلك [illegible] الوصف [illegible] الصورة الاولى لان [illegible]

انتفاء الحكم [illegible] جواز تعليل الاحكام [illegible]

المختلفة اما مع تغاير المحل [illegible]

واما مع اتحاده فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم

فقالوا انه جايز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمصنف اما الاول

فلان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت

لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض

الطهارة الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المغايرة له قد يجتمع لذا

مع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم

لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعتق فقيرا فقيها قريبا ناشيا

احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والقرابة خاصة ومجموعها ومجموع

اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقه خاصة ينافي كون الباعث

غيره او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين

فلا يكون الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لابد وان يكون لامر وراء المناسبة

والاقتران لاشتراكهما بينهما فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة

ولا يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف الذي كونه علة له

فاوهاني علته وهو المدعى واعلم ان الحكم [illegible] اوله الاخر [illegible] واخره الى اوله واول

[illegible] راس البحر [illegible] الى ذراعه [illegible] الثالث [illegible] القلب [illegible] تعليق [illegible] الحكم على [illegible]

مع الثاني والاصل وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلية لامكان

تاثيرها في شيئين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لانا فرضنا وحدته وجوزه آخرون لامكان

تنافيهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يكون فيه وجود العلة في الفرع

ولا الاصل لان اصلهما واحد [illegible] الحكم [illegible] الاصل [illegible]

[illegible] قلب [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] اشتراط الاختلاف بالصوم [illegible] فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف

بعرفة فيقول المعترض [illegible] فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فانهما

مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر لابطال مذهب الخصم اما صريحا كقول الحنفي

المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض

فلا يقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقال في بيع الغايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض

كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فيلزم من فساد خيار الرؤية

فساد البيع [illegible] هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف

وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل

المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك الى اصل آخر كان حكم ذلك

الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل

لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في

الاصل الآخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كون الاصل

الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة دون

الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي

علقه القالب على علة القايس اما ان لا يكون اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس

او يكون فان [illegible] الاول لم يكن [illegible] لان العلة [illegible] يكون [illegible]

[illegible]

مرجح ووجه واعلم ان القلب معارضة لان المعارضة عبارة عن [illegible]

المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن

الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل

والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا المستدل

الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او بعدم التاثير

او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان قلب القلب

اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القالب

اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يكون يذكر القلب

لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القائس فالاول مثل ان يستدل الحنفي

على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة

فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران

في القياس والقلب لا ينافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس

قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف الدليل وهو

الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم ومتى يكون المع بين كونه ليس قربة بنفسه

ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور وكل من القائس والقالب قد تعرض في دليله [illegible]

[illegible]

[illegible]

لكنهما متنافيان في الفرع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي [illegible]

الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض

كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد

خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع

فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية

فيه ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور قال البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم

الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع

او ملزومه كما اذا قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض

اقول بموجب ما ذكرت لكن عدم المنافات لا يلزم منها وجوب القصاص والثاني ان

يستنتج ابطال ما ظن الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل

اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المط فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود

جميع الشرايط والمقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت

قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الوضوء قربة فيقول اقول بموجبه وامنع من ايجاب النية

في الوضوء اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول

بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع [illegible] يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل

[illegible]

في الاصل لان [illegible]

تعليل [illegible]

وجود المعنى الذي له مدخل في [illegible]

عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا

كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف

على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظ ومنع قوم من اجتماع العلل الكثيرة على الحكم الواحد

مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المقدم ذكرها باموراحدها المنع من اتحاد

الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغاير لاباحة القتل بالزنا ولذا لو اسلم المرتد

الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول بعضها

قبل بعض فح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون للاحق منها اثر البتة وثالثها

انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد

منها ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها منها

فاذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة و

استضعف المص هذه الاجوبة اما الاول فلان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل

فيه التعدد وليس في جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى والزائل بالاسلام ليس

الحد بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما باحديهما مباحا

بالاخرى [illegible] المغصوبة وكما في الاكل [illegible]

[illegible]

[illegible]

فان القتل لم يمنع ان الفعل ذو جهتين [illegible] والاخرى [illegible]

[illegible] المرتد الزاني [illegible] ازجار الناس على

التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وثانيا الشريعة على الاثبات

على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانها واجتماعها دفعة واحدة

فرض سبق احديهما على الاخرى ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت امرأة

الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا وجرى في حلقها فانه يصير الرجل

الواحد خالا وعما لها دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم وحرمت عليه بالوجهين

ارضعت اخته من امه بلبن اخيه من ابيه صبية فانه يصير عما لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث

فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بخصوصه

للحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينها على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان بانضمام

عليته اقسامه والا ثبت المط من اجتماع العلل الكثيرة وهي ذلك المشترك واقسامه على الحكم الواحد

واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره فلان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد

من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون

باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب

الاعتراضات قال الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مباحث الاول

[illegible]

[illegible]

[illegible] الثاني ان يذكر [illegible] المستدل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] القصاص [illegible]

من الدليل [illegible]

القصاص [illegible] القصاص [illegible]

والوجه والمقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا يوهم

انه يبطل مأخذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص

كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة

لا يمنع من وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب

القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة انتفاء جميع الموانع منه ووجود

جميع الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله

ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في

الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول

المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع ما ذكرت من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية

فيما ثبت قربة غير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة وهي قضية غير مشهورة

ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا في العلة

لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا تبين عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد

حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين لزوم محل النزاع

لمدلول دليله كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود المقتضي وارتفاع ما يتوهم من المذكور

فان ثبت [illegible]

وارتفاع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مشروطا بالانفراد ضعيف لان ابطال الجهاد بشيء والتلبس في الجنين بحيث يحل

ويحرم بالاخرى والسابق منهما لغرض الاقتران والمشترك باطل لان كل واحد بعضه

علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة من

غير شرط [illegible] سوال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا

انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا فلهذا رده بعض

الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علة

الوصف في الاصل والذي قبلوه اختلفوا في انه سوال واحد او سوالان فابن سريج ذهب

الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه وهو

الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابدا وصف يصلح ان يكون علة للحكم مغايرة لما علل به

المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت

فيه فان كلا منهما يصح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص

في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي

نقيض الحكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع منه او بفوات شرط له ولابد من بيان

تحققه [illegible] او كون الوصف المعتمد [illegible] المستدل كون الوصف

الذي علل به الحكم [illegible]

كما لو عارضه في فرعه

و وجوه التعدية [illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

حكم الاصل من حكم الفرع كالتيمم [illegible] لانه ثبت بعد [illegible] وان لا يكون معدولا به
عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة
وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان تتفق الخصمان خاصة على حكم
الاصل فان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف
كما تقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة الحنفي
يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث لا العبدية فان
سلمت العلة بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك
عن عدم العلة او منع الحكم في الاصل كما تقول في ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح
كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي يمنع وجوب التعليق في الاصل فان صح المنع بطل
الالحاق والا منعت الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل او
منع العلة قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم
وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس لا تخرج عن شرائط هذه الاركان
فما يعود الى الاصل وهو قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلته ذلك الحكم اما الاول
فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل
في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكما شرعيا اذ [illegible] القياس
شرعية [illegible]

الثاني

فلان [illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم
انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف على كون ذلك الوصف
معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المترتب على وفقه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان
اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا في [illegible]
ترتب الحكم عليه ان قلت ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع ولكون نسخ الاصل
تخصيصا الرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك
الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول
اولى لان اثباته بالاعتبار انما هي له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون
عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا
على التفاح ثم قاس التفاح على البر لعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل
وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام
في المراة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق
ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسهما على الجب بجامع
تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا
[illegible] ... [illegible]
[illegible] ... [illegible]

الفصل [illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

بينه وبين فرعه علة الحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم توجب استغناءه عن العلة الاولى [illegible]
الحكم الى غيرها والجمع يشبه ح هذا اذا كان حكم الاصل مقبولا به من جهة المستدل ممنوعا من
جهة المعترض واما العكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عندنا اذا نوى النفل اتى بما
امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به
الحنفي والشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل
لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل وهو
موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير
مانع ويلزم منه ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد فان
الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف الخامس ان لا يكون
دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا لثبوته في الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا
والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا بلا مرجح وهو ح وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية
وتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح لا يكون
عليه ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد
الفرع اليه انما يكون بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القائلين
بحجية القياس [illegible] السابع ان لا يتغير حكم الاصل
عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التيمم [illegible]

تعيين

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible] ... [illegible]

عدم [illegible] وليس حكما شرعيا بل عقليا لجواز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه
رفع حكم ثابت شرعي بدليل شرعي الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
واعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما
ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدا فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه
مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير
النصب للزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن
قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما ان يكون قد شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كترخص السفر لدفع المشقة
او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون القياس
ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه
بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم الاصل في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين
الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل
علة في الاصل المذكور يجمع بها بينه وبين فرعه فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت
بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب فانه لعدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين [illegible]

الصحيح

... وجوب القصاص ... [illegible] ... فيقول الخصم ... [illegible]

[illegible] ... القصاص ... [illegible] ... من السيد والورثة

لا العبودية ... [illegible] ... وان بطلت التعليل

بها منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت عنده بهذه العلة ... [illegible]

نفي الحكم لانتفاء علته اذ الحكم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع ... [illegible]

منتفيا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا

لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة

من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له

وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب

الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك

كما لو قال الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق

فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نم وجود التعليق في الاصل

بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هند التي

اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور علي في ذلك لعدم النص واجماع الامة

عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم فيه ويسمى

هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجامع قال البحث الثاني في شرائط

الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد اما في عينها كالشدة في النبيذ او

في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين القتل والقطع وان يكون حكم الفرع مساويا

لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات

الولاية في النكاح ... على اثبات ... [illegible] ... جنس الولاية ... [illegible]

الشرح لما فرغ من ذكر شرائط حكم الاصل شرع في ذكر شرائط مقابله وهو الفرع وهي اربعة

الاول ان ... [illegible] ... العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل ... [illegible]

المعلولة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية

المشتركة بين القطع والقتل الثاني ان ... [illegible] ... حكم الفرع ... [illegible] ... كوجوب القصاص

في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها

قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك

لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد

ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل

ومع مخالفة حكمه حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى

الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك

على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني

ان يكون مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد

جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان لبعضهم منع منه لان معاذا انما عدل عن الاجتهاد

بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض

في الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون

قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر للمنع

من عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او

اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نم عدم جواز القياس وانما لا يجوز قياس كل

منهما على الآخر ويكون الغرض تاكيدا للدلالة او الترجيح عند وجود معارض كما في النصوص

المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرم بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال

حرم بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا كان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل

في النبيذ المشترك ... [illegible] ... القياس ... [illegible] ... ان يكون النص دالا على ثبوت حكم

الفرع ... [illegible] ... الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذكر ذلك في باب التنصيص ... [illegible] ... ذكره فخر الدين في القسم

في المحصول ... [illegible] ... والاصفهاني في النهاية قال البحث الثالث في شرائط العلة يشترط

ان يكون بمعنى الباعث اي مشتملا على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم ... [illegible]

العلامة ... [illegible] ... وان يكون وصفا ضابطا للحكمة ولا يجوز ان يكون الحكمة

مجردة لخفائها وعدم ... [illegible] ... وان يكون عدما في الحكم الثبوتي ... [illegible]

جواز التعليل بمحل الحكم ... [illegible] ... الاصل والقاصرة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس ... [illegible]

تعدية العلة وتجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغيرة التي عرض لها الجنون

بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا تخالف نصا او اجماعا ... [illegible]

ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع وان يكون مركبة كالقتل العمد العدوان والعلة

امرا اعتباريا وان يكون اضافية لانا جوزنا العدمية الشرح لما فرغ من ذكر شرائط الاصل والفرع

شرع في ذكر شرائط العلة وهي امور الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملة

على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا اعني اشتمال حكم العلة على الحكمة

المذكورة لا بد ان يكون معلوما للقائس اذا كان ممن يعتبر في العلة النص كالمصلحة وموافقة

بالتعليل وان كان النص يدل على ... [illegible] ... في الجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة

فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب

الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت

معرفة له لكان متفرعا عليها فيلزم الدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة

للحكم في الاصل انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة

على الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور الثاني ان يكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة

... [illegible] ... الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان ... [illegible]

تعليل وجوب عين الشاة بدفع حاجة الفقير صح

وضع المشقة ... [illegible] ... يجوز التعليل بالحكمة المجردة عن الوصف الضابط ... [illegible]

واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال ... [illegible]

ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلك على خلاف الاصل المالوف

من عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية ... [illegible] ... دفعا للحرج والعسر

والمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص ... [illegible] ... بوصف السفر المقيد

بالمسافة المعينة الى مقصد معين ولم يعلقها بنفس المشقة لمكان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص

للحمال في الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذي يقطع في اليوم ربع

فرسخ فلما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل

بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة

عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث

ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل انها نقيض لا علة

العدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه نظر لان نقيض العدمي قد يكون عدميا

كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه

لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي ولا للعدمي والتزم

بعضهم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان تكون وجودية مطلقا فان كثيرا من ... [illegible]

يكون باعتبار عدم بعض الافعال الا ترى ان عدم امتثال العبد امر سيده يكون باعثا له على معاقبته

وذلك امر ظاهر الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه

آخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية سواء كانت منصوصة او مستنبطة

اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا ويعرف كون

البر ... [illegible] ... بحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو

... [illegible] ... والشيء الواحد لا يكون ... [illegible]

العدمية صح

٣٧٩

الى الشيء الواحد بالاستقلال والوجوب هذا وقلت انه لو تم ما ذكرتم من كون القول بالعلتين
العقليتين [illegible] الى المؤثر بمعنى المعرف والباعث [illegible] مسلم لكن لا نسلم
ان الحكم حال [illegible] حقيقة بل هو متعلق به لا يزيد عليه من خطاب الشارع والتنبيه [illegible]
سلمنا اللزوم لكن [illegible] استحالة اللازم [illegible] اجتماع النقيضين التعليلين الشيء الواحد [illegible]
الواحد انما يكون محالا مع [illegible] مغايرة فلا والا يجب [illegible] في مغايرة [illegible]
اما الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة المتعدية محلا للحكم [illegible]
القضية التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وكما المحل يستحيل وجوده في غيره
يستحيل كون الشيء عين غيره ولنا المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوصل
بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مقصودة منها لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص
ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه [illegible] ما تقدم فلا تكون مفيدة له والا دار ولا في
الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة في معرفة الحكم كيف وههنا فوائد اخرى
ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى للانقياد والنفس اليه [illegible]
التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود الشارع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم
بامتناع حصول خصوصيتها التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم
العلة المتعدية فلا حاجة في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد
فلو لم يعلل بالمحل لبقي الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فائدة اعظم
من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية
وجواز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل [illegible] منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله
البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع
حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف [illegible]
[illegible]

في مناسبة وصف مقتضي [illegible] الحكم مخصوص متعلق

او الباعث

التعبد

والترجيح [illegible] تعدية العلة الى الفرع [illegible] في نفسها [illegible]
المتعدية [illegible] بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفة على [illegible] في الفرع
وجوده في الفرع ولو توقف [illegible] على صحة التعليل الا دار [illegible]
[illegible] المتعدية في التعليل [illegible] الوصف [illegible] الحكم المنصوص [illegible]
لا يتوقف على [illegible] الوصف [illegible] اكثر الاصوليين [illegible] تعليل حكم الاصل [illegible]
[illegible] الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون
بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث
او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا لباعث اصلا او بباعث مغاير
للعلة المتأخرة عنه لاستحالة الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتأخر
باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت بطلان كون العلة بمعنى الامارة مستقل
لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها تعريفا للمعرف
وهو [illegible] والثالث باطل ايضا لاستحالة تأثير المتأخر في المتقدم السابع يجب ان لا تكون العلة
المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك
كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء فان فيه من رفع وجوب الشاة
[illegible] دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة
ضرورة توقف عليها على اعتباره الثامن يشترط في العلة ان لا يكون عين النص الحكم
او الاجماع الخاص وهذا محل وفاق الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما
شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقلون اما الاولون فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم
شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعقل تحريم بيع كثير من الاشياء
[illegible] واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة [illegible] على الحكم المجعول
[illegible]

للتخلف [illegible] تخلف الحكم عنه وهو نقض الاصل

[illegible] بما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتأخر وان يكون مقارنا فليس جعل علة
الاخر اولى من العكس ولانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون جزء العلة وعلى [illegible] تقادير
لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب فعدم العلية غالب
على الظن من ثبوتها وكل ما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التأخر
اذ المراد بالعلة المعرف والمتأخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى
وبجواز التقدم ولا نقض فان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل لجعل الشارع اياه علة بقران
الحكم الاخر به كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك
لا يمنع من كونها علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولم يستلزم
تخلف التحريم عنها نقضها وبجواز المقارنة ونمنع من عدم الاولوية لانا نفرض الكلام فيما اذا
كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس التاسع يجوز كون العلة مركبة من وصفين
واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما
اشترطنا في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور
بحيث لا يكون الحكم مستندا الى البعض تلك الامور لاجرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون لها
ممن قال بالاستنباط فقال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص اما
بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن
لما تقرر ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء
زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة وصحة
حمل العلة عليها كالقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة اولا
[illegible] لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو [illegible] لامتناع حصول الصفة الواحدة
بالشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة
[illegible]

كان هو العلة

كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المطلوب واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج [illegible] الموصوف بها انما هو في الذهن [illegible]
[illegible]
حتى يصح ان يقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن [illegible]
[illegible] بجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء جزءا
او اخرا [illegible] واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية
واما من منع ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة
لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة
تكون ايضا وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فيثبت
لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات
وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت
وجودية لكان الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني
باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي
انتهى واعترض عليه المصنف في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا ان
يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له
الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول علل للجنس
فاذا كان موجودا استحال ان يكون عدمية قال البحث الرابع في شرائط الحكم
يشترط ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه في الاحكام العقلية والحق خلافه لانه
يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه [illegible]
[illegible] قال ابن جني هو مذهب اكثر الادباء [illegible] لان [illegible] قبل حصول الشدة
[illegible] في النبيذ ولان

[illegible]
[illegible]
ولان القياس [illegible] التعليل [illegible]
والجواب المنع من عدم القياس فان اكثرهم [illegible]
[illegible]
القياس [illegible] الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا فان كان [illegible]
بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضي للحد لم يجعل خصوصيتي الاصل والفرع موجبين [illegible]
الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فيبقى الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم
العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخير العلة عنه ويجوز
بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما
اذا كان الحكم عدميا فانه يجوز اثباته بهما معا وجوز الشافعي القياس في التقديرات والكفارات
والحدود والرخص ومنع الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا
وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا وقاسوا
في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا في الرخص بزوال سائر النجاسات بالاحجار قياسا
على الاستنجاء اقول لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما
مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب
جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف
الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية
اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومن نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد فيه
من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل [illegible]
اذا كانت العالمية [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وكذا المثال الثالث فان
الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحيوة التي هي الشرط [illegible] الله تعالى
له علم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة هي [illegible] في الفرع والصواب ان يقال
الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا
واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم [illegible]
في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم ثبت
في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع فيلزم من هاتين المقدمتين
ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في
الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع اولا فان كان
الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يجتمع كل ما لا بد منه
في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم لحوق الحكم في الصورة الثانية والا لزم
الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل
في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعين وح يمكن ان يكون
للتعين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس ولو كانتا قطعيتين او احديهما
ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا [illegible] انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا
القياس [illegible] في الامور العقلية [illegible] اذا كان

المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من ان حصول الظن بعد تبين اللبنين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر و اما اجرى القياس في اللغات اكثر [illegible] وكثير من الاشاعرة وقال به ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء والعربية [illegible]
جني وحكى انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول
انا رايناه عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا
زال ذلك الاسم عنه غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا رايناه تلك
الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته
خمرا واذا قلنا بالظن على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال
ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا باقي
انواع الاعراب لم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمر [illegible] في
ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول
ان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبده سعد اعتقت غانما
لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف يحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم النص فيه
الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي
مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات
اصلا والجواب عن الاول بان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو
والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس مع ذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب
الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع
في ان تفسير كتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استيفائها وهذا الاجماع منقول
عنهم بالتواتر ويمنع من [illegible] عدم جواز القياس [illegible] عليه المثال المذكور [illegible]
[illegible] احوال العقل [illegible] وهو الا [illegible] المنصوص من [illegible]

البواد علة للعتق لا يوجب عتق [illegible] لكنه وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة
بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا واما
القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط
على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يثبت كونه وصفا يكون علة
لايجاب الحد اولا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا
الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان
الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود ههنا ولان شرط القياس
بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت
الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع اعني
القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في حقيقة وصف كل منهما
كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان في
العلية الوصف يكون مناسبا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة اختلفوا في الحكم العدمي كعدم
وجود المؤثر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان الاستصحاب حكم العقل
كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال
بعدم اثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي
قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف
ويجوز تاخير الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام
المتجددة كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فيجوز اثباته
بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في التقديرات والكفارات
والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة
ومنعه ابو حنيفة واصحابه احتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى

بحيث يتوصل الى وجه [illegible] الاحكام [illegible] المقدرة [illegible] وهذا الامر مفقود في التقديرات
[illegible] والكفارات [illegible] الصلوات [illegible] الشرع عقوبات
[illegible] كيف [illegible] القياس فيها لان [illegible]
الاصل المستند الى قوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد
في السرقة ولم يوجبها في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الفطر بالجماع
منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد وافحش حيث لم يوجب الكفارة فيها واولى
على امتناع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن ويجوز خلافه شبهة
فيه والحد يندرئ بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى
بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس
كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ومنع من كون خلاف الظن شبهته يدرأ بها الحد والا لما
ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وبشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ومنع كون التقديرات
غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيما ليس لنفسها بل العدم تعقل معناها و
اهتداء العقل الى حكمه فيه وكون الرخص هذا امر يشترك فيه كل حكم وحكمه ونحن انما نقول
بجوازه القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا
من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود
فقد كثر اقيستهم فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم
يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى
واما في الكفارات فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على
قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما
[illegible] فقاسوا في الدلو والبئر فقالوا ينزح عشرون للفارة والعصفور ومثل ذلك [illegible]
[illegible]

وقالوا بجواز [illegible] ولو [illegible] وقعت فيه [illegible] ونحو ذلك [illegible] بالقياس على النص
[illegible] كالفارة والعصفور [illegible] في بعض [illegible] الدلو والبئر [illegible]
[illegible] المذكورة [illegible] العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر الذي [illegible]
[illegible] على البئر العزيزة [illegible] التي يكون فيها من الماء مائتان وخمسون
دلوا [illegible] ذلك [illegible] لان الغالب ان ماء البئر لا يزيد على ذلك واما الرخص
فالظاهر الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات نادرة
كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الرخص مع ان الرخص اعانة والمعصية
لا يناسب الاعانة قال الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وفيه ثلثة الاول
القياس منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق واما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة
بالعبد في تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة وانتفاء
نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كغيره من الاقيسة وايضا من القياس قياس علة وهو
ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل بلازمه وقياس
في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل بنفي الفارق اقول القياس ينقسم الى جلي
وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة
الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما بعلة كف الاذى
عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا
الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق
خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس
القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى
قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع
[illegible] في الاصل [illegible] المسكر [illegible] تحريم [illegible] مسالة الشدة

جمع؟

كالجمع بين [illegible] بالمراد [illegible] الى [illegible] المطربة التي هي الباعثة على الحكم

[illegible] في قياس العلة [illegible] قياس الدلالة [illegible]
[illegible]
[illegible] المطلوبة التي هي [illegible] قياس الدلالة [illegible]
[illegible]
الآخر كما في القطع بين [illegible] وتعلقهم بالنقص الواحد في وجوب القصاص من الجميع
بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بقدر ايجابها واما الثالث وهو القياس في
معنى الاصل [illegible] بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب
للشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في
معنى الاصل [illegible] الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان منها ما لا يعقل معناه ولان
الاصل لا بد وان يكون منصوصا والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالمنصوص
في كل الشرع اما عندنا فظ لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى
على جميع الاحكام ويوضح التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض
واقله ولا فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي ص مكة صلحا او لقتال اقول لما كان القياس لا يجوز
في كل الاحكام الشرعية لان منها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة ام لا
كقبول شهادة خزيمة وكاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوات ولان القياس لا بد
فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل آخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط
الاصل ومع [illegible] لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبد الله
تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظ لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل
حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربا يستلزم احلال كل بيع واما على راي القائلين بان [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible] بل هي مضادة [illegible]
[illegible]
[illegible] فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل
لعدم العلم باسبابها وعدم [illegible] المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما
لا يتعلق به عمل كدخول النبي ص مكة لقتال او صلح وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه يطلب
لتعرف لا ليعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال الثالث ههنا نوع من القياس يسمى
قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه [illegible]
لثبت لعلة كذا المناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع من
التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن
شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر
فالمطلوب في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة
ليست شرطا له فخالف حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال
بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطا [illegible]
لم يصر شرطا بالنذر ثم تستثني النقيض للنقيض وتستدل على اثبات الملازمة بين
المقدم والتالي بالقياس فنقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة
اقول هذا النوع من القياس يسميه المتأخرون قياس الاصل على الفرع وهو
ان يقال لو ثبت الحكم [illegible] في الفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] حكم الاصل [illegible]
في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف
في نفس الامر لم تصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس
الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس [illegible] من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية
متصلة استثني نقيض تاليها كاستثناء نقيض مقدمها كما تقول لو لم يكن الصوم شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له
في نفس الامر ويتبين صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان تقول
ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول
[illegible] اشتراكهما في تركب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض
مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة
في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا قال المقصد الحادي عشر في التعادل
والترجيح وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافى
الفعلان جاز كتخيير المصلي بين [illegible] انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب
واحد ويتخير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافى الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة
الدالة على وجوبه او جوازه [illegible] جاز عقلا اما الجواز فلانه [illegible]
[illegible]

على [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وجوب الركعتين وان صلى تماما كان واجبا ولكن
عليه درهمان او قال له المالك ان دفعت الى الدرهمين قبل الاضحى وان دفعت الى
احدهما اسقطت الآخر عنك اذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير وان كان للمفتي
خير المستفتي وان كان للحاكم عين ما شاء وله الحكم باحديهما في وقت وبالاخرى في آخر [illegible]
اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال
بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المصنف
عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيها عن البحث في [illegible]
الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف واكثر المحققين كما فعل في النهاية كان اولى
ثم ان كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة
عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها
متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق [illegible]
على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب
على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد تكون عقلية وقد تكون شرعية
اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق
المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر
[illegible]
[illegible]

وجوزه ابنا نوبخت وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة
واحتمال الصدق بحكمين متنافيين ولا نعلم بذلك تخير ورجح واختلف المجوزون في حكم التعادل عند
وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الاخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى
حكم العقل اذا عرفت هذا فالتعادل ان يحصل في الامارتين في حكمين متنافيين في فعلين
وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان
جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف
بالصلاة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب الاستقبال للقبلة الى الجهة الثانية
في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على
قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان
واستدل على الاول بقوله عم في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة فمن ملك مأتين لانه ايما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال
اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين لذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج
دل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين
لا بعينه كما في خصال الكفارة وهو الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو
متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة
في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال
اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال
مطابقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير منهما واما الثاني فلانه وان كان جائز الوقوع
عقلا كما تقدم لكن منعه بعضهم شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما
ان يعمل بهما معا [illegible]
[illegible]

دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهذا باطل [illegible] الذين جوزوا التعادل ان كان
[illegible] بين الفعل والترك فعند الجبائيين
[illegible] على امارة الحظر وهذا القسم الذي تقدم
[illegible] وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن [illegible] استلزام [illegible]
[illegible] على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت [illegible]
وان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في موضع التخيير بين التمام والقصر
فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا
الركعتان بالاباحة وكذا من له على آخر درهمان فقال له ان دفعت الى الدرهمين
اخذتهما وان دفعت الى احدهما اسقطت عنك الآخر فانه يتخير ولا يلزم كون الواجب
مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر آخر كتعمد او فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي
الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي
الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير
بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب [illegible]
كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح [illegible]
ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل
بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات
وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار [illegible]
وهل للحاكم ان يقضي باحدهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت آخر قال المجوزون نعم اذ
[illegible]
[illegible]

ضرورة استلزام العلم بكذب الظن المقابل لنقيض اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان
الترجيح انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المصنف بانه اقتران الامارة
بما تقوى به على معارضها وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان
قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا والمراد بالدليل
هنا ما يلزم به العلم او الظن بشيء آخر بحيث يندرج فيه الامارات

البحث الثالث

اذا تعارض نقليان رجح اما بالسند او بوقت الورود او بالمتن او المدلول او بامر خارجي
فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواية الفقيه او الافقه والزاهد والازهد
والعالم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء او المحدثين او من طريقه اقوى والذي
علمت عدالته بالاختبار او تزكية الاكثر او الاعلم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته
والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والجازم على الظان ودائم سلامة العقل على المختلط في وقت ما
والمانع على الراجع الى كتاب والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب وغير الملتبس الاسم
بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذاكر السبب وناقل الالفاظ على ناقل المعنى
بغيره [illegible] وافق الاصل على من يكذبه والمسند على المرسل خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل
ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد قوة
الرسول عليه الصلوة والسلام وكمتاخر الاسلام مع علم [illegible] بعد اسلامه ويرجح العام
الوارد على غير السبب [illegible]
العام والحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي والذي لم يدخله
التخصيص على غيره والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على المثبت
ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والمقترن بالعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق
لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم واذا تعارض [illegible] قطعي [illegible]
فيه نص قاطع والتعارض فيه [illegible]

[illegible] اقول قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد
العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون وجه آخر كعمومات الكتاب العزيز
والسنة المتواترة وكاخبار الآحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني
بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين
وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة
ومعارضة غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه
ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال وروده
وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر
وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة
يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو
الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواية عن الرسول عليه الصلوة والسلام
بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواية خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى
ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين
يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث
تكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام ما عدا
قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر
حجة ومنه ما يكون سببا للمرجوحية وهو اذا كانت الكثرة في الوسائط المترتبة فانه كلما كانت
الوسائط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد
بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول
عليه الصلوة والسلام وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالهما اربعة يكون
[illegible]

فيهما حجة في حال

[illegible] والظنيين [illegible]

وهذا [illegible]

الموجبة للحكم فالتساقط [illegible] اما ان يكونا ظنيين فيطلب الترجيح بينهما [illegible]

بالترجيح [illegible]

يقينين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر

بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقلا والخاص المظنون نقلا [illegible] قطعيا وانا اقول

ظنيا يتعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهذا اما ان يكون

في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول [illegible] تعارض الدليلين عبارة عن تنافي

مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر

يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطرفين

على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم وزعموا

ان الحكم اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح

من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والثاني باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة

ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارة لكانت معتبرة في الشهادات

المتعارضة والتالي باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة انا

لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه

قائم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي

ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد

كالاربعة على الاثنين ووفور التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الاحد

[illegible]

من [illegible]

[illegible] العمل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين

والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لها

في الاخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل والتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه

نظر فان العمل بالتابع والاصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين وابطال الاصليين اذا

كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان

فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني

وهو كونهما يقينيين لا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات

محال اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما

ابتداء او بواسطة مبادئ بيانها متحدة او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة

العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة

والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم

عن الضروري اما ضروري او منته الى ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح

في البديهيات وقول المصطفى فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر

بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقلا والخاص المظنون نقلا فيه نظر لان قابل التاويل

لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقلا ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض

الظنيين [illegible] من حيث ان كلا من الدليلين جزؤه يقيني فالعام

[illegible]

ابو اسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثلثة وان كان ثلثة كان واحدا

من ستة عشر وهكذا يكون غير حجة في باقي الاحوال كلها ووجه تضعيف الظن على تعدد الوسائط

المتعددة وكثرتها حتى انتهى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان

مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة الوسائط

الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لان الغالب الجاري على القانون المعتاد والطريق

المألوف الغالب ارجح من الظن من غيره واعترض شيخنا في النهاية على دليل [illegible]

الاول [illegible] واعلى بغيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص

او تساوت في الصفات اما اذا تفاوتت وكان صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح

بالقلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها او في كل واحد من

اقسام الترجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة

لغلبة الظن بالصدق في الاكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل

اكثر ترجح من جهتين فينعكس الحكم كما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليت الكلام في

ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصل

باحوال الرواة وهي امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز

وبين ما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تاويله وسأل عن مقدمه

وسبب وروده حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي

فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على

ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاخلال والوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم

هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو غلط لما ذكرناه الثاني

رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من [illegible] الافقه

اعظم واتم من [illegible] المعرض عن متاع الدنيا [illegible]

من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الاغراض

الدنياوية والمهافتة على تحصيلها ويرجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل

والاعراض عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة

على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية اشد تمكنا من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرة

على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات والاعراب

وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ كما يبالغ غيره

ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرناه في الفقيه والافقه الخامس كون احد الراويين

صاحب الواقعة والاخر ليس كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب

الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء

ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي عليه الصلوة والسلام تزوج ميمونة وهو حلال

على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل

نكاحها عن الرسول عليه الصلوة والسلام السادس رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية

من ليس كذلك لان مجالستهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن

الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك السابع رواية

من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما انه رأى زيدا وقت الظهر

بالبصرة وروى الاخر انه رآه في غير ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول

فكانت روايته ارجح اما الترجيح الحاصلة بالورع ففي امور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار

ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من ثبت عدالته بالتزكية

الثاني [illegible] من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح ممن ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل

[illegible] لان الظن [illegible]

رواية من ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم الورع

لقوة ظن عدالة الاول السابع رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل بانه يكون للثبت ارجح
من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل مع ذكر السبب الثامن رواية من ثبتت
عدالته بتزكية الراوي [illegible] ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية من زكاه بان قال هو
حجة او قال ان ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه
ولم يعمل بروايته اما الترجيح الى صاحب الرواية فمبني على وجوه الاول رواية الاكبر سنا ارجح
على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاسبق صحبة لانه اقرب الى الرسول
صلوات الله وسلامه عليه وآله راجحة على رواية غيره الثاني رواية الجازم بالحديث
ارجح من رواية الظان لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث
رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف
انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او اختلاله الرابع رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية
من لم يحفظ ويعتمد على كتاب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض
من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ صحيح واما الراجح
الى صفة بسبب شهرة الراوي فامور الاول رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية
غيره لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا
من ذلك واذا اتفقت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روى ان امير المؤمنين
عليه السلام كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب
الى الرسول عليه الصلوة والسلام من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده الثاني
رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب الثالث رواية
معروف النسب راجح على رواية مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر والقدرة على
معرفة عدالته [illegible] الرابع [illegible]
[illegible]

الغالب بصدق الاول دون الثاني واما الترجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور الاول ان يكون
في احد الخبرين انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام والآخر
متفق على رفعه الى الرسول عليه الصلوة والسلام فالثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن
الرسول عليه الصلوة والسلام وحصول الظن في صدور الثاني عنه الثاني رواية من يذكر سبب
حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من لم يذكره وذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم
دون الثاني الثالث الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصة وكما يحتمل انه نقل بمعناه
للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني وتطرق الخلل الى الثاني دون
الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف الرابع الخبر المعتضد بحديث سابق ارجح
مما ليس كذلك الخامس الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على
الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك السادس الخبر المسند ارجح من الخبر
المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى
بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي
اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يتمكن احد ممن روي له ان يبحث
عنه ويفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للاول
وغيره ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل واحد فكان الوثوق بخبره اعظم ولانه [illegible]
خبر من يمكن من معرفة عدالته كل واحد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا
مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار
والبحث التام المخالف بان الخبر النفسه لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول عليه الصلوة والسلام
الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك
[illegible]
[illegible]

فكان

فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الرسول عليه الصلوة والسلام كذا [illegible]
[illegible] قوله روى عن الرسول عليه الصلوة والسلام ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن
عدل ثقة كمحمد بن ابي عمير من الامامية رجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالكثرة
والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا باس به الثاني في الترجيح المتعلق بحال
ورود الخبر وهو من وجوه الاول اذا كان احد الحديثين متقدما على الآخر قدم المتأخر لكونه
ناسخا لحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الآيات المترتبة ويتفرع
على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الآيات والاحاديث على المكيات لان غالب
حال المكيات انها وردت قبل الهجرة والمدنيات بعدها فغلب على الظن تأخر المدنيات
وتأخر المكي على المدني نادر وقليل فيلحق بالغالب الكثير الثاني يرجح ما ورد بعد شوكة النبي عليه الصلوة
والسلام وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته وعلو شانه كان في آخر زمانه فيغلب على الظن
تأخره فقال آخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول
متقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تأخره عنه
وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر عنه في آخر زمانه عليه الصلوة والسلام وفقد ذلك في الثاني واحتمال
صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير
صدوره في آخر زمانه عليه الصلوة والسلام [illegible]
[illegible]

الاول

[illegible]
[illegible]
[illegible] رواية المتأخر اما اذا علم ورود المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدمة على روايات المتأخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه نظر لان احتمال تأخر
رواية المتقدم على رواية المتأخر لا يمنع من رجحان رواية المتأخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها
في زمان المتأخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتأخر
فيكون رواية المتأخر متأخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل ح تأخرها عن رواية المتقدم وتقدمها
عليه فاذن احتمال تأخر رواية المتأخر في حالتين من ثلثة واحتمال تأخر رواية المتقدم في حال واحد
منها فيكون الاول اغلب على الظن مما تأخر الثاني اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ [illegible]
سبب والآخر عاما وردا على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا
ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا لم يقل به الا
انه يفيد رجحانا ما وانما رجحان العام المبتدأ على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب
فاما في محله فينبغي ان ترجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص متقدم
على العام الثالث الترجيح العائدة الى المتن اعني لفظ الخبر وهي امور الاول ترجيح الفصيح
على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عليه الصلوة والسلام اذ كان صلى الله عليه وآله
وسلم افصح العرب وقد قال عليه الصلوة والسلام انا افصح من نطق بالضاد والركيك
بعيد عن كلامه عليه الصلوة والسلام حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على
ان راويه نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا الثاني ترجيح الافصح
على الفصيح فصاحة على الفصيح لانه عليه الصلوة والسلام كان مختصا من الفصاحة برتبة لا يشاركه
[illegible] اختصاصا بالافصح [illegible]
[illegible]

[illegible] من رجحان الافصح على الفصيح فانه [illegible] والفصل [illegible]
والسلام في الصحيح اختصاصه بالاصح الرابع الى لفظه اللغوي الثالث الخاص راجح على العام
[illegible] الرابع الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة
من المجاز ولانه لا يحتاج في دلالته على المعنى الى القرينة [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] المجاز ارجح [illegible] من الحقيقة المرجوحة [illegible] المجاز [illegible]
من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر [illegible] من قولنا فلان سخي [illegible] ان المجاز
على الحقيقة [illegible] لا يوجب عدم [illegible] الحقيقة عليه [illegible]
من يمكن ان [illegible] الوضع [illegible] الدال على المعنى بالوضع الشرعي اولى
اول من الدال عليه بالوضع اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا
[illegible] على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد
اللفظين بوضع الشرع على الحكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع
[illegible] شرعي [illegible] واما الثاني فهو شرعي ليس بلغوي ولا عن عرف والنقل على خلاف
الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل المصنف في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول
ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الاخر لا في ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد
على الاخرى واما القسم الثاني فلانه عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع
اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله
يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه
عن موضوعه [illegible] والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه على موضوعه
او [illegible] فيه وكذا الكلام في العرفي السادس العام الذي لم يدخله تخصيص اولى من [illegible] التخصيص
[illegible] السابع [illegible]
من الدال [illegible]

اذا كان احدهما مفيدا [illegible] الرابع [illegible] الى الحكم [illegible]
[illegible] اذا كان [illegible] الاصل في الحكم وكان الاخر [illegible]
[illegible] وقال بعضهم [illegible] اولى [illegible] ان [illegible]
والمقرر [illegible] بالنقل [illegible] اولى [illegible] على [illegible] النسخ [illegible]
[illegible] المقرر [illegible] النسخ [illegible] الناقل حكم الشيء [illegible] المقرر [illegible] الناقل
وارجح الاخرون [illegible] من الشرع اولى من [illegible] التاسيس [illegible]
اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على [illegible] اولى [illegible] المقرر
متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا
المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر [illegible]
[illegible] برجحان الناقل على المقرر وهو مذهب الاصوليين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره
انما يتحقق اذا جمعنا بين الخبرين ولم نرد احدهما وليس في ذلك من لوازم التعارض [illegible]
علم التاريخ الحديثين الثاني اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول
على الثاني لقوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام على الحلال ولان الاخذ
بالتحريم لا يتوقع معه الضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من الاثم والعقاب وان
كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج [illegible] لانه قد يقدم على فعله ويكون [illegible] في الاثم
والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم الثاني على
الاول لان الحد ضرر ويكون [illegible] على خلاف الاصل النافي للضرر والنافي له يكون على
وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد [illegible]
[illegible] فلا اقل من ان يورث شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عليه الصلوة
[illegible] الرابع اذا
[illegible]

مشروعية كالنكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون من رد الناقل الى الاصل والخبر المثابه
يوافقه الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل الثاني لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضى لحكم
النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي لرافع الحس او كان احد الخبرين دالا على الحكم
بدلالته والاخر [illegible] بدون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان
والافضاء الى المقصود بسرعة الانقياد وسهولة القبول الى [illegible] وان كان احد الخبرين
دالا على الحكم مقرونا بتاكيده والاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله عليه الصلوة والسلام
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل [illegible] الراجح الاكثر بالاذن
ومن ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك
فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لابد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول
على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله
عليه الصلوة والسلام عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم
والفاضل تتمة في تعارض الاقيسة قد عرفت ان القياس ليس حجة عندنا الا اذا كان منصوصا
على علته كما تقدم وح يكون التعارض فيها قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لابد له من
اصل منصوص على حكمه ولابد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما
قطعي واصل الاخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما
اغلب على الظن من الاخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا
نصين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم في تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا
يطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها قال المقصد الثاني عشر في الاجتهاد [illegible]
فصول الاول في المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في [illegible]
استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي [illegible]

من الفقيه — بقول الحرية

في الاحكام موجود ومع الاجتهاد في بعضها يجوز تعلق المعلوم بالمجهول بدفع المقرض
لما فرغ من مباحث القياس وتعارض الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في حقيقته
او اركانه او اقسامه واحكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع
اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ
وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه
لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج
استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز
عن استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن
بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب [illegible] تحصيل الحكم الشرعي [illegible]
والاركان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي لكون الاجماع والخبر الواحد
والقياس والحجة حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا
وقال اخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز
عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما يعده يخرج المعنى الاصطلاحي
عن اللغوي وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد
الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وبقولنا بحيث يحس من النفس العجز بسبب التقصير
ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل
مسائل الفروع ولذلك يسمى المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم
الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد
واما اركان الاجتهاد فيتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل
الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال القوم نعم لان الاجتهاد
[illegible] من الفرائض [illegible] دون غيرها من المناسك [illegible]

[illegible] اجاطها بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد فيها
كمل الاول وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غايته ان [illegible] لعله منه شيء لكن ذلك
خلاف الفرض [illegible] الا لكان [illegible]
[illegible] على ذلك [illegible]
[illegible] الاجتهاد [illegible]
[illegible] المسائل [illegible] الادلة عنده في تلك
المسائل [illegible] بتعلق الحكم [illegible]
الاجتهاد وفيه [illegible]
حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة فيه [illegible]
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى [illegible] كافر ومخالف
المجتهد ليس بكافر [illegible] في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده يفضي الى اجتهاد جبرئيل
[illegible] القطع [illegible] بالاجتهاد والشق ولقوله تعالى عفا الله عنك ولقوله
[illegible] من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تثبت اعتبارها
[illegible] والعفو عن اصحابه وان الاذن شرط في الاباحة فيصح الاسناد والعفو عنه وعدم
سياق الهدي لا يدل على انه سياقه بالاجتهاد اختلف الاصوليون في ان النبي عليه السلام
هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف به
واكثر الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امور الحرب دون الاحكام الشرعية
لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي [illegible]
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد [illegible]
كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي [illegible]

لكن يجوز [illegible] الاجتهاد [illegible] والنقول [illegible] الثاني [illegible]
في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر لكان النبي حينئذ ليس صادرا عن الاجتهاد انما
الاتباع للقول [illegible] [illegible] ما ينطق عن الهوى [illegible] الثالث [illegible] في الاجتهاد
[illegible] المجتهد [illegible] كافرا [illegible] وان يكون [illegible]
شيء من الاحكام على الوحي لانه [illegible] العقل كان مقبولا له طريق الاجتهاد وكذلك [illegible]
[illegible] الوقف [illegible]
[illegible] الاجتهاد [illegible]
[illegible] اجتهاد
[illegible] الاول ان العمل
بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا [illegible] افضل الاعمال احمزها اشقها فلو لم يعمل
الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع عمل الامة به كان الامة افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى
للنبي صلى الله عليه وسلم لما استاذنه قومه في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت
لهم حتى يتبين الاية عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعالى فتعين ان يكون عن اجتهاد
الثالث قوله عليه السلام حين امر الصحابة بالتمتع لتخلفهم عنه لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول
ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ولا نسلم
ان اجتهاد الرسول مطلوب لله تعالى بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن
الثاني ان العفو عن اصحابه سلمنا لكنه لا يدل على العتاب بل انما قصد به التعظيم والملاطفة
في الخطاب فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره رايت رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله عنك
[illegible] له ذنبا او جرما [illegible] غفرانه له او عفوه عنه
[illegible] الخروج [illegible]

غير ان الاولى ترك الاذن فيحح اسناد العفو معه الثقة ولكن انه لا يتوجه العتاب اليه من الله
على شيء اصلا مع كونه لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه
محظورا وعن الثالث ان الجواز لا يدل على السباق الذي بالاجتهاد لان [illegible] الاخفى الاجتهاد
فيها العدم بعقل [illegible] بل في استفادته من الوحي ثم [illegible] فانه تم اوحى الله تعالى اليه
بعد ذلك فضيلة الجمع وانه لا يجوز العدول من الوارث اليه [illegible] على فوات تلك الفضيلة ولقائل
ان يقول [illegible] القران ان يكون [illegible] من الله تعالى [illegible] على فعله والا كان قولا بان
في افعاله ما لا يكون بوحي [illegible] يجوز انه يكون من الله تعالى خيره بينه وفي غيره فاختاره هو وعدل
عن الاجر الذي هو افضل [illegible] وكما ان كان بوحي من الله تعالى [illegible] الكلام والا كان
في افعاله ما ليس بوحي
الثالث في شرائط المجتهد [illegible]
من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني
الالفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا عنده في
معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتها وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك
بعرفان ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم
ذلك بعرفان انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول
والاصول قواعد الاحكام وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا بالايات
الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح وهو ال الرجال ليعرف صحيح الاخبار
من معتلها ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة اية ولا يشترط
حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه
[illegible] بما يحتاج اليه في [illegible] الاصلية [illegible]
[illegible] ان يعرف شرائط البرهان [illegible] ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص

والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام وسادسها ان يكون قادرا على استنباط الاحكام الشرعية
من المسائل الاصولية [illegible] الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا في واحد
كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول
هذه الملكة للمكلف [illegible] ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها اللغوية
والاشتراكية [illegible] الالفاظ من الكلام متعلق بها ولكن الالفاظ
المفيدة بحسب الوضع ينقسم بحسب اقسام واضعها الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون
المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو اللغة العربية لان
الشرع عربي [illegible] من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة
[illegible] النحو والتصريف [illegible] كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة ما لا
واجبة على الكفاية ولا يشترط علم المجتهد [illegible] بما يفتقر في الاستدلال [illegible] الاحكام
الشرعية اليه ولو كان عنده اصل مصحح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية يرجع اليه
عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها [illegible] في قواعدها من
النحو والتصريف وقوله طاب ثراه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب [illegible]
ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بعد تبيين امرين احدهما
ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يامن في كل
واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على
فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه
ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة عنه وبالقضية مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لو لا ذلك
[illegible] خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى
[illegible]
[illegible] القرينة [illegible] الى معرفة [illegible]

والاقتضي ذلك الا بعد ثبوت حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب
وذلك يتوقف على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحياة و
غير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى
مرسلا للرسل بحيث يتصور منه التكليف مع العلم بالرسول وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بالتواتر
وما ابداه من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه والطاقة وهذا لا يتاتى
على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح عن الله تعالى ويجوزون اخلاله بالواجب
ويجوزون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق ويجوز
ظهورها على يد الكاذب فلا يتميز الحق من الباطل [illegible] قواعد الاسلام
وانما يتم ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا
من الكتاب والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن
ظهر القلب او يكون عنده [illegible] ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها
بحيث يكون [illegible] الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها وان يعرف
احوال الرجال [illegible] تلك الاحاديث من العدالة والامانة والتقى واضداد ذلك
وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام
الشرعية الفرعية منه وذلك نحو خمسمائة اية اما ما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث
والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة
على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا تجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن الحث
على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية
الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا
[illegible]

بجاز ان يؤديه اجتهاده الى خلاف ما ينتهي [illegible] في الغلط ان الاجماع من الادلة القطعية
الاحكام [illegible] اجماع الظن [illegible]
بل يعلم ان فتواه ليس مخالفا للاجماع اما بان يعرف ان هذه المسئلة التي يفتي بها يوافق
[illegible] المتقدمين من العلماء [illegible] وهذه الواقعة متفرعة وان اهل الاجماع لم يتجبوا
[illegible] شيء من ذلك [illegible] الاولين [illegible]
بالحكم بها الاحكام [illegible] الطرق الشرعية
[illegible] ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عنه [illegible] او فقد
[illegible] عقلية او نقلية او
[illegible] وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون
عارفا بالناسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب العزيز او السنة [illegible] منها وان
يعرف الناسخ ان كان والا على حكم منافي [illegible] المنسوخ [illegible] حكم الاية السابقة او
الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا [illegible] ان الاحكام المنسوخة ما هي
في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا ولهذا يجب ان يعرف العام
والخاص والمقيد والمطلق وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والنص والمأول والمحكم
والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم
بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون
بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تاخرها عنه [illegible] ان يكون
[illegible] المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب
او السنة [illegible]
[illegible]

الاولى ما يتعلق بكون المسألة من الاصول المذكورة منهم من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم

الفصل الثاني المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي [illegible] بالشرع عن الاحكام العقلية

الدليل القاطع [illegible] كوجوب الصلوة والزكوة [illegible] لا يتحقق الاجتهاد

[illegible]

[illegible] الاحكام القطعية [illegible] العلم [illegible]

[illegible] الاحكام الشرعية [illegible] الاصولية [illegible]

[illegible] الدليل القطعي [illegible] ما دلت عليه الادلة

القطعية من الاحكام [illegible] كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك

مما اتفقت عليه الامة [illegible]

[illegible] المجتهد فيها [illegible] الاجتهاد [illegible] ما اختلف فيه [illegible]

الاحكام الشرعية [illegible]

اجتهادية [illegible] لا سيما [illegible] من

المسائل التي [illegible] والاجتهاد فيها فيكون اجتهادية [illegible]

اختلاف المجتهدين [illegible] من المسائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم

فان [illegible] فيها اختلاف اصلا وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية

[illegible] فلا لازم فان جواز الاختلاف [illegible] بكونها اجتهادية في

نفس [illegible] بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على الاختلاف فيها لا على جوازه

[illegible] الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول التخطئة

[illegible] العقليات واحد [illegible] الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد مصيب

[illegible]

[illegible]

اسباب [illegible] ان الله تعالى في الواقعة [illegible] ذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري [illegible]

الا ان كل مجتهد مصيب [illegible] الاجتهاد [illegible] حكم معين [illegible]

[illegible] بشر المريسي [illegible]

[illegible] من المجتهدين [illegible]

[illegible]

[illegible]

الى [illegible] وعلى كل تقدير [illegible] المصيب [illegible]

من [illegible] المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي [illegible] التكليف [illegible]

[illegible] الجاحظ [illegible]

[illegible] العنبري فانهما [illegible] ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس [illegible]

مطابقة الاعتقادات المختلفة [illegible]

بل مراده [illegible] والاثم عن المخطي [illegible]

احتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم [illegible] الا الله [illegible]

ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق [illegible] تعالى الله عن ذلك [illegible]

من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف [illegible]

[illegible] المطالب [illegible]

بالعلم في الاتيين [illegible] الرسول [illegible] النظر [illegible]

[illegible] كلفوا بالعلم [illegible] عقول الامة قاصرة عن ذلك [illegible]

[illegible] الدليل ثابت على وجوب [illegible] الرسول [illegible] كما تقدم [illegible]

[illegible]

[illegible]

الاجتهاد فيه اما ان يكون متعينا فيها قبل الاجتهاد حكم معين اولا يكون والثاني قول من قال
ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابي الهذيل
العلاف والجبائي وابنه ثم منهم من قال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم
الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو
منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان يتعين في كل واقعة حكم
معين فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه
دلالة والاول قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين والحكم فيه كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا
فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد واخطأ اجر ولم يعثر عليه اجر واحد على الكد في الطلب والثاني وهو ان يكون على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول بعضهم ثم اختلفوا
فقال ان المجتهد غير مكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول
الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي ومنهم من قال انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب
على ظنه شيء آخر [illegible] العمل بمقتضى ظنه فسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو
ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم
ام لا فذهب [illegible] الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي اذا قضى بخلافه
هل ينقض قضاؤه ام لا فقال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف
وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا وان مخطئه بعد اجتهاده غير
معذور لنا وجهان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت
واعتقد الآخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ و[illegible]
[illegible] هذين الاعتقادين [illegible] بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان يكون راجحة
على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد رجحان الامارة الاخرى [illegible]
[illegible] اعتقاد كل منهما خطأ [illegible] احد المجتهدين المخطئين الاثم
فيها

فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر لان ما ذكره لازم على تقدير اعتبار كون اعتقاد
المجتهد في امارة غيره وليس كذلك لان المراد من اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى
برهان وكذلك ح وهذا الاعتبار غير لازم لجواز الاجتهاد وجواز عدم تمكن احدهما بالامارة
صاحبها اذ المجتهد اذا ظفر بدليل ظني يفيد حكما شرعيا غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان
غفل عن الامارة المفيدة للنقيض فحينئذ لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان
امارته خطاؤه في الحكم المترتب على تلك الامارة والثاني انا نعلم في هذا الفن ان المجتهد اما ان يكون
مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا والثاني باطل لانه ان كلف بالحكم بمجرد ما يميل اليه من غير طريق يكون مكلفا بما لا يطاق
وان كلف بالحكم لزم القول بالتشهي في الدين وهو باطل اتفاقا واذا ثبت الاول فاما ان يكون
ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا ويكون مخالفه
حاكما بالخطأ وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الآخر او لا فان كان الاول يجب تعين
العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا وان كان الثاني كان احدهما ليس اولى من الآخر
توجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين
خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه عنده لا في نفس الامر وح لا يلزم
خطأ مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او
راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض
او رجحان امارته عليه **قوله** البحث الثاني الحادثة ان تكررت للمجتهد في نفسه بعد ما اداه
اجتهاده اليه وان تجددت الامارات تخير او عاد الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان قد
[illegible] الى الحاكم فيفصل بينهما ولا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يكن
في الحادثة [illegible] بحيث يتخذ احدهما دون الآخر رجعا الى الحاكم حاكم فيها سواء كان صاحب
الواقعة مجتهدا او مقلدا وهو ما يفصل الحكم فيه [illegible] بل يجب [illegible]

وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه فان اختلفوا عمل بالاعلم الاورع
فان سئل ونا[illegible] فان حكم بوقوع الطلاق ثلثا فسخ نكاحه ثم اعتقد فساد ذلك الطلاق فالاقرب بقاء
الفسخ لان حكم الحاكم لقطع الفصل والتشاجر كذا لا تغير الاجتهاد لو اعتقد قبل الفسخ فالاقرب لزوم
امساكها وكذا ان كان الزوج مجتهدا فامسكها بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب الرجوع عنها
لان الحكم [illegible] الا ان يخالف دليلا قطعيا [illegible] الحادثة
التي ليس فيها [illegible] المقلد فان نزلت بالمجتهد حادثة تتعلق بحق خاصة
او تتعلق بغيره [illegible] اجتهاده [illegible]
والحادثة [illegible] المتنازع فيه [illegible] على الاخر
[illegible] بغيره فان كان [illegible]
في الاموال [illegible] الى الحاكم ليفصل بينهما ان
[illegible] لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه
الصلح [illegible] بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت باين ثم راجعها
[illegible] فيتسلط على وطيها غير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات
[illegible] الى الحاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما اولم
يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي
نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا عمل
على فتوى الاعلم الازهد فان تساويا في العلم والزهد تخير في الاستفتاء من شاء منهم ولو كان
احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاولى العمل بفتوى الاعلم [illegible]
[illegible] اجتهاده الى الحكم ثم [illegible]
[illegible] في حق غيره [illegible]
[illegible]

بعد ذلك الحكم [illegible] قبل تغير اجتهاده [illegible] استقراره لان حكم الحاكم
[illegible] فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم [illegible]
على [illegible] نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشي عما هو عليه [illegible] لم يؤثر حكم
القاضي وان كان [illegible] حكم الحاكم [illegible] العامي [illegible] بفتوى المفتي
[illegible] ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي [illegible]
في اثناء [illegible] يقول [illegible] الاولى الى الجهة الاخرى [illegible] القاضي [illegible]
[illegible]
[illegible] الشرع فيه على الحكم [illegible]
[illegible]
[illegible] اذ لو جاز للحاكم [illegible]
النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهلم الى غير النهاية [illegible] فلم الحاكم وعدم
استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها [illegible] البحث الثالث المجتهد اذا ذكر
دليل فتياه اولا لم يجب تكرر الاجتهاد والا اجتهد فان خالف افتى بالثاني [illegible]
رجوعه ولو لم يجتهد فهل له البناء على الاول والافتاء بذلك الاجتهاد الاقرب [illegible]
المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى
وان كان قد نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد فادى اجتهاده الى خلاف فتواه اولا
افتى بما ادى اجتهاده ثانيا والاليق ان يجب من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاولى
[illegible] الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعمل [illegible] قوله وفتواه فاذا ترك هو قوله وفتواه
[illegible] المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول [illegible]
[illegible] ابن مسعود الى
[illegible]

[illegible] الظن [illegible]

[illegible] الفصل الرابع في المفتي والمستفتي [illegible]

[illegible]

[illegible]

مكلفا لان كان بالاستدلال فان كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان [illegible]
لان لزمه ذلك حين [illegible] عقلا [illegible] بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف
ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انه
مامور بالعلم فيجب علينا ولان التقليد غير معلوم الصدق فيقبح لاشتماله على جواز الخطاء وقبول
[illegible] الشبهات [illegible] تحصيل اصول العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن تلك
الادلة والجواب عن الشبهات [illegible] البحث [illegible] على مسئلتين الاولى انه هل
يجوز التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا [illegible] المجتهد وان كان
[illegible] العلوم [illegible] الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز [illegible] الا بعد ان يتبين
[illegible] اجتهاده [illegible] في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا الاول
بوجوه الاول [illegible] فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية اوجب [illegible]
[illegible] بعض الفرقة [illegible] وان كان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو [illegible]
اجماعا او مكلف [illegible] بالاتفاق او بالعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب
التعلم [illegible] التقليد وهو المطلوب وفيه نظر [illegible] من كون المراد بالتفقه
الاجتهاد [illegible] اخذ العلم عن النبي ص وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كالتقدم ولا يلزم
من ايجاب التعلم على بعض الفرق عدم ايجابه على البعض الاخر في كون ذلك معذورا الثاني ان الحكم
اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان
الناس بين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب عليه الاستدلال
وان كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون [illegible]
عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه يلزمه الاستدلال
فاما من حين [illegible] عقله او حين نزول الحادثة والاول باطل [illegible]
[illegible]

كل عاقل [illegible] لاختل نظام العالم واعتبر فيه [illegible] بتكليف ما لا يطاق
فتعين التقليد وهو المطلوب المسئلة الثانية انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود الباري تعالى
وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي ص واثبات صدقه وهو مذهب المحققين
سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسين العنبري والحشوية
والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل اوجبه قوم والمختار الاول لنا انه [illegible]
واجب على النبي ص ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول [illegible]
[illegible] واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه [illegible] هذه الاية [illegible]
الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لما لا يؤمن [illegible] الحق من غيره [illegible]
[illegible]
[illegible]
بان النبي ص لم يكلف الاعرابي الجاهل اكثر من الشهادتين [illegible]
الا الاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه [illegible]
الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة يقينية وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب
عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه بالشهادتين كيف والامر بالنظر
في مثل قوله تعالى قل انظروا الآية او لم يتفكروا في خلق السموات والارض الآية
البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من تحصيل
الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء
وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له
[illegible] المفتي وان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل انما يقلد الاعلم
[illegible]
[illegible]

اذا نزلت به الواقعة فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد وان تمكن
من الاجتهاد وقبل [illegible] الواقعة تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما
تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد
[illegible] حكم تلك الواقعة او لا فان كان الاول تعين عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده [illegible]
[illegible] ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر
على انه [illegible] لا يجوز له التقليد وجوزه احمد [illegible] الثوري مطلقا [illegible]
[illegible] روايتان وجوزه [illegible] محمد بن
الحسن تقليد العالم الاعلم [illegible] دون ما يفتي به [illegible] او اذا خاف
الفوات [illegible] الاجتهاد [illegible]
[illegible]
وانما قلنا ان الظن [illegible] اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين
لان الظن [illegible] متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به
الذي [illegible] اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان
[illegible] المستفتي [illegible] طريقين شرعيين واجب اجماعا
البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد نعم يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي
هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
ولو غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه [illegible]
نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم الاورع فقلده
فان [illegible] تخير وان رجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible] لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في
غيره [illegible] الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي الاستفتاء من اتفق لان احتمال [illegible] قائم
[illegible] عدم العلم [illegible]
علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد [illegible]
[illegible] فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على [illegible]
وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والتقوى وذلك لان نظر العامي
في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم [illegible]
لقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد [illegible]
[illegible] تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان [illegible]
فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم الاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة
ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل
وابن سريج والقفال من اصحاب الشافعي وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد
بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال
العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع واذا نظر فغلب على ظنه المساواة تخير في
تقليد [illegible] ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين [illegible] ومنع قوم من جواز
[illegible]

وان [illegible] ان الحد [illegible] فقد [illegible] الى [illegible] العلم [illegible] احد الفقيهين [illegible]
[illegible] احد [illegible] الاخرى [illegible] ويكون ذلك [illegible] احد [illegible]
[illegible] [illegible] الفقيهين [illegible] عليه [illegible]
[illegible] [illegible] قال [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] عليه [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
الافضل [illegible] اجتهاد الافضل [illegible]
[illegible] المفضول [illegible] المجتهدين المتساويين
[illegible] اجماعا [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]

قال [illegible] الى [illegible] المتقين [illegible] لان الالتزام [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
بين الوجهين [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
مباحث الاول [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
الاول ان العلم [illegible] [illegible]
وكذا العلم [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]

والا وجب العمل به اتفاقا والثانى متفق بين ارباب القياس وكذا الثالث والرابع اقوى فهذا هو
الطريق الثانى من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما فى معناه او حكمه اما الاول
فاعلم ان لفظ الاستحسان استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من الصور
والمعانى والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا فى تعريفه فحده بعض الحنفية
[illegible] على المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة [illegible]
عن العدول عن موجب قياس الى موجب قياس اقوى منه ومنهم من قال [illegible]
دليل اقوى منه [illegible] الاستحسان [illegible] عن العدول [illegible] مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظائرها
الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم خاص [illegible] بدليل
طارئ عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هؤلاء المختلفين نزاع فى حجية
الاستحسان فى الحقيقة لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد فى كونه دليلا محققا ووهما فاسدا لم يجز له
التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع فى جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير
الثانى متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم فى تقديم اقوى القياسين على اضعفهما
وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك فانا
العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعين اتفاقا وتمحض النزاع بينهم فى الاطلاقات اللفظية
وتلقيب كل واحد من هذه المعانى بالاستحسان فائدة البحث الثالث مذهب الصحابى ليس بحجة لجواز
الخطاء عليه والمخالفة كل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة لزم النقيضان وعدم الدليل ليس دليلا على العدم
واللازم العكس فى المسكوت فيه لعدم الاولوية فيجمع النقيضان ومنع المعتزلة ان يقول الله تعالى
للرسول احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول المكلف
ان اخترت افعل وان لم تختر فلا تفعله اباحة ولان المكلف لا ينفك من الفعل والترك فلا يكون
مكلفا بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف
والحسن لابد فيه من طريق والا لزم تكليف ما لا يطاق ولان جوازه [illegible]

الصحابى
دليل
فائدة
الاجماع
العالم

العامى وقد بطل التقليد فقد اشتمل هذا البحث على ذكر باقى الطرق المختلف فيها وهى ثلثة الاول
قول الصحابى اعنى الذى ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم انه ليس بحجة خلافا للقوم حيث ذهبوا
الى انه حجة مطلقا والاخرون حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا
ان كل واحد من الصحابة المشار اليهم يجوز عليه الخطاء والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة
وبان الصحابة اختلفوا فى كثير من المسائل كما فى مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن قال [illegible]
انه على حرام وغيرهما وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابى بمجرده حجة على غيره لزم وجوب
النقيضين وهو محال وفيه نظر لان للمانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون قول الصحابى حجة
فى الجملة لا ينافى عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوى كغيره من الادلة
الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوى ولا يخرج بذلك
عن كونه حجة وطريقا شرعيا فى الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم فى العلم
والزهد والورع ووجوب العمل بهما معا وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما فى العامى عند تساوى المجتهدين
فى ظنه والمجتهد عند تساوى الامارتين الثانى ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعى
دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعى لابد له من دليل شرعى لما تقدم والا لزم تكليف
ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس لقيام الدليل على انحصار ادلة الحكم الشرعى
فى الثلثة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل
كان معدوما فى الاصل فالاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد
فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم
لعدم الاولوية [illegible] وجوده [illegible] المحل المشكوك فيه ثبوت الحكم لكونه ممكن الوجود
العدم ووجود [illegible] الحكم المشكوك فيه معدوما فى موجودا فى ذلك المحل فيجتمع النقيضان
[illegible] الثانى المذكور بالعكس [illegible] الجواز [illegible]
[illegible] فانا فكم

الازل
[illegible]

الحيوانات المذكورة والجميع باعدادها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض ما
لم يعلم الكلى مخالفا للمذكورات كالحيوان المسمى بالتمساح انه يحرك فكه الاعلى عند المضغ لا غير هذا اذا لم
يكن الاستقراء تاما لجزئيات اما لو كان حاصرا للجزئيات كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد
[illegible] او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم
[illegible] الواحد [illegible] بان كان الدليل [illegible]
فى عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر
[illegible] وهو [illegible]
التمثيل وهو الذى يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفى احكامه فيه تنبيه الحجة مركب من الاستقراء
والقياس لانا اذا اثبتنا عليه الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده فى الاصل
لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيتالف قياس اقترانى هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج
النبيذ حرام والصغرى [illegible] والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الا جزئى واحد هكذا قيل
وفيه نظر لانا لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفى وجود الوصف
مع الحكم فى كونه علة له ما لم ينضم اليه معنى آخر من نص او مناسبة او اعتبار او غير ذلك والاستقراء
ليس كذلك بل يكفى فيه مجرد اقتران الحكم بالصور المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعنى المشتمل
على المط لابد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المط الى موضوعه بالايجاب او السلب لابد وان
تكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الضرورى وح لابد من متوسط بينهما تكون ثبوت محمول
المط له او سلبه عنه يقينيا وثبوت ذلك الوسط لموضوع المط او سلبه عنه كذلك فوجب تركبه من
مقدمتين يشتركان فى ذلك المتوسط ويتباينان بطرفين آخرين فان كانت احديهما مشتملة على
المط او نقيضه بالفعل سمى القياس المؤلف منها استثنائيا والا سمى اقترانيا والقياس الاستثنائى
مركب من مقدمتين احديهما شرطية والاخرى [illegible]
[illegible]

لانه لما كان مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية اما لعين احد جزئى القضية الاخرى او نقيضه
والاخرى قضية مستثنى منها لابد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما بالايجاب او السلب [illegible]
[illegible] الاتصال او برفعه او بالعناد والانفصال او رفعه فان كان الاول كانت القضية شرطية
متصلة والجزء الاول [illegible] حرف الشرط يسمى مقدما والاخر وهو الذى يدخل عليه حرف الجزاء يسمى
تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه [illegible]
هذا انسان فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان وان كان الثانى
كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصلة
فشرط انتاجها ان تكون الشرطية فيه لزومية وهى التى يكون التالى فيها لازما للمقدم لامر
يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع فى هذا القياس الى الاستدلال
بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك فى اللزومية
لان الاتفاقية يجب ان يكون رفع جزئيها او وضعهما معلوما فلا يحصل بالقياس المؤلف منها فائدة
لجواز مصاحبة احد الجزئين للآخر فى وقت وخلوه عنه فى آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت
الاستثناء لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعنى الاستثناء كليا او
كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال
غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان استثنى عين المقدم
انتج عين التالى وان استثنى نقيض التالى انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم للتالى ويجب وجود
اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالى ولا استثناء
نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص
[illegible]
[illegible]

الامام

والصواب عدم جوازه وهو [illegible] بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي دون [illegible]
[illegible] واحتج عليه بوجوه الاول انه يوجب سقوط التكليف فان الشارع
اذا [illegible] التكليف [illegible]
[illegible]
[illegible] سقوط التكليف [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ليس له صلاحية ان يكون [illegible]
[illegible] القصد الى الفعل [illegible]
[illegible]
[illegible]
من الافعال [illegible] من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل ومع علمهم
بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على
الامتثال ويعقلون بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا
ذهوله عن حسنه الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا [illegible]
من الملازمة قال البحث الرابع في كيفية الاستدلال الدليل والمطلوب لا بد وان يتناسبا
وانما تحصل المناسبة بالاشتمال فان اشتمل المطلوب على الكلي فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون ما لم يستقر بخلاف ما استقري الا ان يكون المذكور [illegible] جميع الجزئيات وان
كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل [illegible]
[illegible]

احدهما عين المطلوب او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي قسمان متصل
ومنفصل ويشترط في المتصل لزومية الشرطية وكلية او كلية الاستثناء فان استثني عين
المقدم انتج عين التالي وان استثني نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم
ولا عين التالي لجواز كون الملزوم اخص ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المقدم او الاستثناء
فان كانت المنفصلة حقيقية انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ونقيض ايهما كان عين الاخر
فالمنتج اربعة وان كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ولا ينتج استثناء
النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فهو
الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط
في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث
ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماع الخستين الا في صورة [illegible] الصغرى موجبة
جزئية وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية اقول [illegible] لفظ الاستدلال لغة استفعال
من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا
او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا
والمراد ههنا المعنى الاول واعلم انه لا بد ان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة
انما يكون باشتمال احدهما على الاخر فان اشتمل المطلوب على الجزئي فهو الاستقراء وهو ماخوذ
من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد جزئي فاذا وجدها متفقة
في الحكم حكم على الكلي [illegible] كما اذا رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
وهكذا الفرس والحمار والاسد والجمل [illegible] حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
فهذا الحكم [illegible] وهو قولنا كل حيوان [illegible] يحرك فكه الاسفل عند المضغ [illegible] وهو قولنا الانسان
[illegible] كل حيوان [illegible]

بين المقدم والتالي واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرط ان يكون [illegible]
والكبرى مقدم [illegible] ان يكون [illegible] الانفصال [illegible] واستثناء [illegible]
الانفصال الاتفاقي [illegible] استثناء [illegible] لا [illegible] رفع المقدم [illegible]
رفع الآخر [illegible] اذ لا [illegible] كون استثناء [illegible] عدم الانفصال [illegible]
المنفصلة [illegible] تمنع [illegible] جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية
ونقيضها [illegible] هذا العدد اما زوج او فرد [illegible] هذا العدد اما زوج [illegible] فرد
ينتج [illegible] من استثناء عين [illegible] احد من جزئيها [illegible] نقيض الآخر ومن استثناء النقيض
كل واحد منها [illegible] عين الآخر [illegible] لكنه ليس بفرد [illegible] لكنه ليس بزوج
فهو فرد لكنه ليس بزوج [illegible] هو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي تمنع اجتماع
جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية
[illegible] من نقيضها [illegible] من استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر واستثناء النقيض
[illegible] الاخص [illegible] الاعم من عين الآخر والعام لا يستلزم الخاص [illegible] وان كانت
مانعة الخلو وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا [illegible]
او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء النقيض
اي نقيض [illegible] كان ينتج عين الآخر كما لو قلت لكنه ليس [illegible] لكنه اسود
[illegible] ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر [illegible] اما الاول فلان كل واحد من الجزئين
اعم من نقيض الآخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الآخر لكان ارتفاع
اللازم موجبا لارتفاع الملزوم [illegible] لان ارتفاع كل واحد منها وجب تحقق الآخر [illegible]
لكنه [illegible] ان يكون اسود [illegible] لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود [illegible]
واما الاقتراني [illegible] فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين [illegible]
مثل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم [illegible] فهو الشكل الاول [illegible]
الرابع

وان كان بالعكس اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل [illegible] جسم [illegible] وكل حيوان [illegible]
الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جميعا مثل كل [illegible] جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو
الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الشكل الثالث ولكل
واحد من هذه الاشكال الاربعة شرائط لانتاج [illegible] اما الشكل الاول فيجب [illegible]
[illegible] ايجاب الصغرى [illegible] الكبرى اما الاول فلانه لو كانت [illegible]
[illegible]
[illegible] الايجاب واما الثاني فلانه [illegible]
والحق الايجاب [illegible]
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا الثاني من كليتين
والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني
فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة
والكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو انتفى الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان
حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب
ولو انتفى السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس
ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق
السلب واما الثاني فلانه يصدق [illegible] وليس كل [illegible] والحق السلب ولو قلت
في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب وضروبه الناتجة ايضا اربعة وكل منها لا ينتج
[illegible] من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء
[illegible]
[illegible]

الصدق نقيضه وهو بعض ج آ فيضم مع الكبرى كذا بعض ج آ ولا شيء من آ ب [illegible]

وهو الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب [illegible]

كل ج ب ولا شيء من ب آ ج [illegible] من كليتين والكبرى موجبة [illegible]

[illegible] وكل آ ب ج ولا شيء من ج آ وبيانه اما بالخلف وهو ان يقال لو لم يصدق [illegible]

[illegible] الصدق نقيضه وهو بعض ج آ ونضمه الى الكبرى كذا بعض ج آ وكل آ ب [illegible]

وهو يناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى ويجعل كبرى ثم [illegible]

النتيجة كذا كل آ ب ولا شيء من [illegible] ج ولا شيء من آ ج [illegible]

[illegible] وهو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى [illegible]

[illegible] كبرى [illegible] ولا شيء من آ ب [illegible] بعض ج ليس آ وبيانه اما بالخلف

وهو ان يقال لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ الصدق نقيضه وهو كل ج آ ونضم الى الكبرى كذا

كل ج آ ولا شيء من آ ب [illegible] وهو يناقض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الكبرى وهو لا شيء من [illegible]

في الكبرى وهو لا شيء من [illegible] والكذب [illegible] الصدق قولنا لا شيء من [illegible]

[illegible] والكل [illegible] ولو قلت [illegible] الكبرى وكل [illegible]

[illegible] واما الثالث فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين [illegible] والوسط [illegible]

الاوسط الى الصغرى كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس [illegible]

[illegible] وبعض الحيوان [illegible] كذب [illegible]

[illegible] من [illegible] الصغرى مع الكبريات الاربع [illegible] الاول [illegible]

[illegible] الصغرى [illegible] الكبرى [illegible]

[illegible] وكل [illegible] بعض ب آ وبيانه اما بالخلف [illegible]

الاول [illegible] الكبرى كذا كل [illegible] ولا شيء [illegible]

الصدق نقيضها [illegible] بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول [illegible] بعض ج

وكل ج آ ينتج بعض ب آ الثاني من كليتين والكبرى سالبة [illegible] ولا شيء من [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه
وهو كل ب آ فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ وهو يناقض الكبرى
او بعكس الصغرى ليرجع الى الاول بان نقول بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب
ليس آ وهو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج
[illegible] الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء من ج آ ينتج لا شيء من د آ ثم نضم د الى النتيجة
الى [illegible] بان نقول كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ الخامس من موجبتين والصغرى
موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا
بعض ب آ لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب آ فنضم الى الصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج
لا شيء من ج آ وهو ضد الصغرى والعكس [illegible] عكس النتيجة هكذا بعض آ ج وكل ج ب
ينتج بعض آ ب [illegible] قولنا بعض ب آ وهو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى د
فيصدق كل د ج وكل د آ ثم نجعل الاول صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم الثاني
الى النتيجة هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ السادس من موجبتين كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم
يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب
وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو يناقض الكبرى واما بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة د فيصدق كل
د ج ولا شيء من د آ فنضم الاول الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه
النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه
بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فيسقط بذكرنا احد عشر ضربا
[illegible] الشرط الاول [illegible] اجتماع الخستين [illegible] الضرب المستثنى اعني [illegible]
موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية فيسقط [illegible] ضرب [illegible] من السالبة الجزئية الصغرى [illegible]

والسالبة الجزئية الكبرى مع الست الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة
الكلية الصغرى [illegible] من ضرب السالبة الكلية مع مثلها [illegible] الشرط الثاني وهو عدم [illegible]
الجزئية الصغرى [illegible] السالبة الكلية الكبرى ضربان وما [illegible] من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين
الكبريين [illegible] الناتج من ضروبه خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل آ ج
ينتج بعض ب آ وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف
وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب آ فنجعله كبرى للصغرى
ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ [illegible]
الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ [illegible]
الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل آ ج ينتج لا شيء من ب آ
كما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من آ ج ينتج بعض
ب ليس آ وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو الضرب
الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو قولنا كل
ب آ فنجعل صغرى للكبرى هكذا كل ب آ ولا شيء من آ ج ينتج لا شيء من ب ج وهو ينقض الصغرى الخامس
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من آ ج ينتج بعض
ب ليس آ وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ او بالخلف
وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو كل ب آ فنجعله صغرى الكبرى هكذا
كل ب آ ولا شيء من آ ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلف
في بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت والعكس والافتراض [illegible] وهذه الاشكال [illegible]
اخرى بحسب الجهة لا تختص الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه
المفصل في الكتب المنطقية [illegible] فليطلب من هناك فصل الفصل الثاني في الاقترانات
[illegible] في الاستثناء وهو [illegible] [illegible] وغيره [illegible]

٢٧١

وبيان النقض بينه المراد ومنافي [illegible] والاعتبار وهو مخالفة القياس [illegible] وجوابه [illegible] فساد الوضع

وجوابه [illegible] الحكم [illegible] وجوابه [illegible] حكم الاصل [illegible]

بالمستدل وجوابه اثبات الحكم [illegible] وجود العلة في الاصل [illegible]

[illegible]

[illegible] الوصف [illegible] الى بيان [illegible] الوصف

[illegible] التأثير في الاصل بان يكون الوصف [illegible]

[illegible] المعارضة في الاصل [illegible] التعليل [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] التأثير [illegible]

[illegible]

[illegible] الفرق بين الاصل والفرع [illegible]

[illegible]

[illegible] القوادح [illegible] الاعتراضات [illegible]

[illegible]

الاستفسار [illegible]

[illegible]

[illegible] المستدل [illegible]

[illegible]

[illegible] والاعتبار [illegible] مخالفة القياس [illegible]

[illegible]

[illegible] الشافعية [illegible]

[illegible] المستدل [illegible]

[illegible] الوضع [illegible]

[illegible] التكرار [illegible]

[illegible]

[illegible] النقض [illegible]

[illegible]

وحقيقته ان الاعتراض المعارضة فى الاصل وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض فى الاصل
او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر
والتقسيم او ببيان كونه ملغى فى جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى فى جنس الحكم المعلل
وان كان مناسبا كالذكورة فى باب العتق او ببيان كونه مستقلا فى اثبات الحكم فى صورة دون
الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام فى معارضة المطعوم بالكيل فان
الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور اذ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان
ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات السابقة السابع عدم التاثير
فى الحكم وهو ان يذكر المستدل وصفا لا تاثير له فى الحكم المعلل كما يقال فى مسئلة المرتدين انهم اتلفوا
مالا فى دار الحرب فهم طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان تلف احوال الثانى فى دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف
فى دار الحرب لا تاثير له فى نفى الضمان ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام
وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير فى الوصف لان الاتلاف فى دار الحرب وصف لا ادرج فى الحكم
الرابع عدم التاثير فى الفرع وهو عبارة عن كون الوصف المدعى علة للحكم لا يطرد فى جميع صور النزاع
وان كان مناسبا كما يقول فى المرأة زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير
كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد فى
جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصل هذا راجع الى عدم
التاثير فى الاصل لان التزويج من غير كفو فى الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله عم
لا نكاح الا بولى وليس راجعا الى عدم التاثير فى الاصل لان التزويج من غير كفو مؤثر فى الاصل الثامن
القدح فى مناسبة الوصف المعلل به للحكم وذلك بما يلزم من ترتب الحكم على وفقه تحصيلا للمصلحة المطلوبة
وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة
بطريق مفصل يختلف باختلاف المسائل او اثبات الرجحان بطريق اجمالى مطرد فى جميع المسائل
وذلك بان يقول لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لما وقع البحث التعبد لعدم ... الا ... عكس

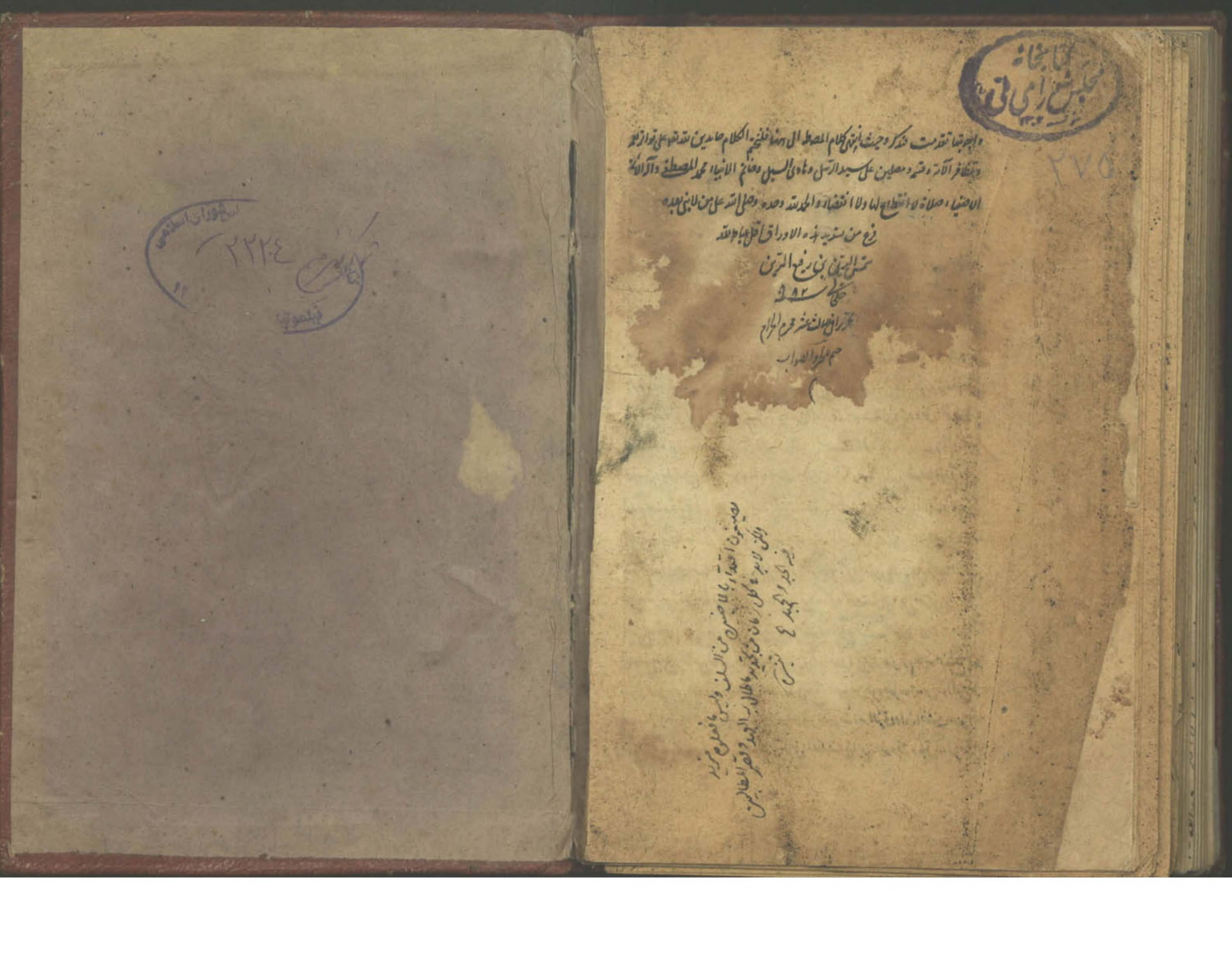
اضافة

اضافة الحكم اليه فى محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل التاسع القدح فى
افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد فى حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب
بين الرجال والنساء المفضى الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع فى محرمات النسب بها والنظر
اليها بالشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث ان
باب النكاح ادعى محذور الوقوع فى الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت عنه غالبا وجوابه ان الحرمة
المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة والامتناع العادى ... بالدوام والتمادى وتطاول
الازمنة تصير كالامر الطبيعى كالامهات وتحقيق انسداد باب الفجور به العاشر كون الوصف
المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضاء والقصد فانه يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية
التى لا يطلع عليها بانفسها فلا تكون علة للحكم الشرعى ولا معرفة له فان الخفى فى نفسه لا يكون معرفا لغيره
وجوابه ببيان انضباط الخفى بما يدل عليه من العبادات والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما
ينبئ عنه من الافعال امثال هذه الحادى عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل
بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف
باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان
الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس فى الحث على قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ومنعا للاضطراب فى الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان
والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا او بضابط كضبط الحرج والمشقة بالسفر
ونحوه الثانى عشر المعارضة فى الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل
كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل فى البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل على وجه
يكون داخلا فى التعليل وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص فى القتل بالمثقل
بالقتل العمد العدوان بالجارح فى الاصل اعنى القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون فى قبولهم
متفرعين بناء على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره

المستدل لجزء من المعارض صح كونه علة اجماعا واما صح التعليل به لكونه صالحا لذلك في الاصل العدم
المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح
التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل
واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه
وهو اختيار جماعة من المتأخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره المستدل
والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم
من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره
المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة
والاول والثاني باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وحينئذ تمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
اذ المجموع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلثة يمتنع التعدي على تقديرين منها كون
العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون
العلة الوصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع
احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين لا من غير ترجيح يكون
تحكما كما لو اعطى فقيها فقيرا درهما وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه لمعارضة المستدل
عن الفرع ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بانتفائه اذ على
تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على التقادير الثلثة وهو مطلوب المستدل
فلا يتم غرض المعترض وقال آخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل
الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل آخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق
بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب
بان يقول هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من اندراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل فان كان
غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بالمجموع الذي

لم يذكر في الابتداء

لم يذكر في الابتداء العلة تماما بل بعضها فان الامرين قد فرغ فلا اشكال لانه يلزم وهل يفتقر المعترض الى اصل
الوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو الحق لان حاصل هذه المعارضة
ابداء نقيض الحكم لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل العمد العدوان بالجارح
او صد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل آخر وايضا فاصل
المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار
وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه وعدم انضباطه
او المطالبة بتأثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع
بما يقتضي حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهرا او بوجود مانع الحكم او بفوات شرط ولا بد من بيان تحققه
وكونه مانعا وشرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه
فرده قوم وقبله آخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان
يكون هادما لا بانيا واما الآخرون فقالوا انه لما كان استدلاله وبناؤه [illegible] لهدم ما بناه المستدل
لمعارضة دليله لدليله كان مقبولا اذ لا حجر على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له
هادم سواه فان الحق لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة واختلف قاعدة البحث والاجتهاد وجوابه
ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح به لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك
فقد اختلفوا في جواب دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه
لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه
الترجيح تعين العمل والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة
في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين
اسئلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو
مذهب ابن سريج وآخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان اختلفت صيغه وقد
تقدم [illegible] وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات



واجوتبعا تقدمت فتذكر وحيث انتهى كلام المصنف الى هنا فلنختم الكلام حامدين لله تعالى على تواتر نعمه
وتكاثر آلائه ومصلين على سيد الرسل وهادي السبل وخاتم الانبياء محمد المصطفى وآله الائمة
الاصفياء صلاة لا انقطاع لها ولا انقضاء والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده
فرغ من تسويد هذه الاوراق اقل عباد الله
[illegible] بن رفيع الدين
[illegible] ٩٨٢
[illegible] عشر محرم الحرام